James Fentress y Chris Wickham

MEMORIA SOCIAL



FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Memoria social

Colección dirigida por:
Pedro Ruiz Torres, Sergio Sevilla y Jenaro Talens

James Fentress y Chris Wickham

Memoria social

Traducción de Carmen Martínez Gimeno


FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Título original de la obra:
Social Memory

1.ª edición, 2003

Ilustración de cubierta: Samuel Bough, *View of a Manufacturing Town*,
Londres, British Museum





Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 34.152-2003
I.S.B.N.: 84-376-2083-X
Printed in Spain
Impreso en Anzos, S. L.
Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Prólogo del editor

La ignorancia tiene muchas formas, todas ellas peligrosas. En los siglos XIX y XX, nuestro esfuerzo principal ha sido librarnos de la tradición y la superstición en que descansaban las cuestiones grandes y del error en que descansaban las pequeñas, redefiniendo los campos del saber y desarrollando en cada uno el método distintivo apropiado para su cultivo. El logro ha sido incalculable, pero no carente de costes. Cuando cada nueva disciplina ha desarrollado un vocabulario especializado que permite la referencia rápida y precisa a su reserva de ideas y descubrimientos común y creciente, y ha requerido una mayor experiencia a sus especialistas, los estudiosos han quedado separados por su erudición no solo del género humano, sino de los resultados de quienes trabajan en otros campos e incluso en otras partes de los suyos. El aislamiento disminuye la utilidad y solidez de su labor cuando las energías se dedican exclusivamente a eliminar las pequeñas imperfecciones demasiado obvias para los compañeros de la parcela siguiente en lugar de evitar otras que tal vez cobren mayor importancia desde una posición estratégica más distante. Marc Bloch observó una contradicción en las actitudes de muchos historiadores: «cuando se trata de determinar si un hecho humano ha ocurrido o no, no pueden ser demasiado meticulosos. Si pasan a las razones de dicho hecho, se contentan con la más simple apariencia, basada por lo general en una de esas máximas de la psicología corriente que no es más ni menos cierta que sus contrarias». Cuando los historiadores espían al otro lado de la valla, ven, por ejemplo, a sus vecinos de la literatura o la sociología igual de satisfechos por basarse en tópicos históricos ingenuos, simplistas u obsoletos.

Para quienes estudian la sociedad, pasada o presente, la memoria lo es todo, tanto herramienta como material, tanto los medios como la meta de su labor. Pero ni siquiera la memoria individual es solo personal: los recuerdos que constituyen nuestra identidad y proporcionan el contexto para cada pensamiento y acción no solo son nuestros, sino que también los aprendemos, tomamos y heredamos en parte de unas reservas comunes, construidas, sostenidas y transmitidas por las familias, las comunidades y las culturas a las que pertenecemos. Ningún grupo humano se constituye, ninguna acción se realiza y ningún conocimiento se comunica sin su intervención; la misma historia es tanto un producto como una fuente de memoria social.

Sería reconfortante pensar que la memoria es un simple registro, semejante a los anales de esas épocas lejanas en las que se permitía a los historiadores creer que la verdad yacía enterrada en los archivos, cual princesa durmiente esperando el beso que la despertara, como fragmentos de realidad conservada, a veces más completos y otras menos, pero que reflejaban cada cual en su medida una imagen verdadera de lo que fue. Por supuesto, no es así en absoluto: la memoria es un artefacto y una embaucadora activa, no solo una reliquia del pasado, sino el pasado moldeado y adaptado a los usos del presente, tanto del presente de entonces como del presente actual. Tratar de definir el papel de la memoria social en la conformación del pasado y de nuestra comprensión de él es como pretender moldear una figura con mercurio o pintar un autorretrato en un estudio con todas las superficies forradas de espejos. Fentress y Wickham, antropólogo e historiador, proporcionan una guía para esta tarea intimidante pero ineludible de una lógica excelente y abundantes materiales. Su relato de lo que la gente ha hecho con sus recuerdos y cómo y por qué, en una notable variedad de circunstancias, es tan absorbente de por sí como iluminador y sugerente para cualquiera que luche porque se comprenda la acción social.

R. I. Moore

Introducción

Hemos llamado a este libro *Memoria social* para contraponer su tema al de la memoria de las personas. ¿Pero no son estas las que recuerdan?, ¿qué tiene de social? La respuesta esencial es que gran parte de la memoria está ligada a la pertenencia a grupos sociales de un tipo u otro. De hecho, Maurice Halbwachs, el primer teórico de lo que denominó memoria «colectiva», sostuvo que toda memoria está estructurada por identidades de grupo: que se recuerda la infancia como parte de una familia, el barrio como parte de una comunidad local, la vida laboral como parte de la comunidad de una fábrica u oficina y un partido político o sindicato, y que estos recuerdos son en esencia memorias de grupo y que la memoria de la persona existe solo en la medida en que es el producto probablemente único de una intersección particular de grupos (Halbwachs, 1925; 1950). Halbwachs pertenecía a la escuela de Émile Durkheim y, como muchos otros de sus discípulos, puso un énfasis tal vez excesivo en la naturaleza colectiva de la conciencia social, descuidando relativamente la cuestión de cómo la conciencia individual podría relacionarse con las de las colectividades que dichos individuos constituían. El resultado fue un concepto de conciencia colectiva curiosamente desconectado de los procesos de pensamiento reales de cualquier persona concreta. De este modo, un problema importante que se encuentra cualquiera que desee seguir a Halbwachs en este campo es cómo elaborar una noción de memoria que, a la vez que haga plena justicia al lado colectivo de la vida consciente de alguien, no convierta al individuo en una especie de autómata que obedece pasivo la voluntad colectiva interiorizada. Por esta razón (así como para evitar la imagen de una inconsciencia colectiva jungiana)

emplearemos por lo general el término de «memoria social» en vez de «memoria colectiva», pese a resultar más reconocible la última expresión.

Así pues, ¿cómo se hace «social» la memoria individual? En esencia, hablando de ella. Los tipos de recuerdos que se comparten con otras personas son los que les resultan importantes en el contexto de un grupo social de una clase particular, ya sea estructurado y duradero (una familia; los trabajadores de una fábrica; un pueblo) o informal y puede que temporal (un grupo de amigos que acuden al mismo bar; una comida). Sin duda, Halbwachs estaba en lo cierto al afirmar que los grupos sociales construyen sus propias imágenes del mundo estableciendo una versión acordada del pasado y al destacar que dichas versiones se establecen mediante la comunicación, no mediante el recuerdo privado. De hecho, los recuerdos privados e incluso el proceso cognitivo de recordar contienen muchos aspectos de origen social, como veremos.

El recuerdo es un proceso complejo, no un acto mental sencillo; incluso las palabras que empleamos para describir el acto *(reconocer, recordar, repasar, narrar, conmemorar* y demás) muestran que «recuerdo» puede incluir cualquier cosa, desde una sensación mental íntima y espontánea, posiblemente sin palabras, hasta una ceremonia pública de carácter oficial. En el primer capítulo trataremos de ocuparnos del recuerdo en general. Sin embargo, el grueso de este libro se dedicará, de forma inevitable, al lado más público y social del recuerdo y no a la inexplicable sensación de *déjà vu;* es decir, a la «conmemoración», que definiremos, para los fines de esta obra, como la *acción* de hablar o escribir sobre los recuerdos, así como la representación del pasado que solemos pretender cuando utilizamos la palabra. Dentro de esta perspectiva social, existe una distinción importante entre el recuerdo como acción y el recuerdo como representación; recordar/conmemorar considerado como un tipo de conducta y el recuerdo considerado desde el punto de vista cognitivo, como una red de ideas, siendo el último el tema del primer capítulo. Cabe establecer una segunda distinción relacionada entre los géneros particulares y estilos narrativos de la conmemoración, que consideraremos en el capítulo 2, y los contextos en los que las conversaciones sobre el pasado pueden tener un significado particular para un grupo determinado, tema del capítulo 3. Sin embargo, las dos caras de esta oposición se volverán a unir en los capítulos 4 y 5, donde exploraremos su vinculación en dos zonas específicas, Europa Occidental y la Sicilia moderna. En ciertos aspectos, la contraposición entre género e identidad puede considerarse semejante a la de

forma y contenido. Pero, hasta cierto punto, esta distinción y la que existe entre acción y representación son recursos retóricos; el campo es infinito en potencia, compuesto por innumerables conjuntos de oposiciones en relaciones mutuas inextricables, y cualquier forma de orden impuesta no es más que una distorsión necesaria. En nuestro caso, la precisión de orden se agudiza por la exigencia de que el libro sea relativamente corto y sencillo para que se ajuste a una serie dirigida en parte al lector general.

La memoria es infinita; mediatiza toda la conciencia. Incluso nuestra percepción inmediata del instante presente, mientras leemos este libro, adquiere su significado pleno por los recuerdos. Sin embargo, nuestro interés principal aquí es el pensamiento que hace referencia explícita a hechos pasados y experiencia pasada (sea real o imaginaria); pues la experiencia pasada recordada y las imágenes compartidas del pasado histórico son un tipo de recuerdos que tienen una importancia particular para la constitución de grupos sociales en el presente. Este es, de hecho, el aspecto de la memoria que primero nos hizo interesarnos a cada uno de nosotros en el tema. Es asimismo un campo que se ha debatido mucho en los últimos años, gracias sobre todo a la gran expansión del estudio de la historia oral que comenzó a finales de la década de 1970; así como, en menor medida, al desarrollo constante del análisis etnohistórico de las tradiciones orales (es decir, las conmemoraciones de acontecimientos demasiado alejados en el pasado para la experiencia inmediata), sobre todo los análisis de África subsahariana promovidos por Jan Vansina y sus discípulos y críticos. (Véanse, para relatos generales de historia oral, Joutard, 1983; Passerini, 1988; Thompson, 1988; para tradiciones orales, Henige, 1974; Vansina, 1985; Tonkin, 1991.)

Trataremos un poco estos campos a continuación, pero es importante resaltar de entrada que no pretendemos efectuar un análisis de la historia oral como tal. La historia oral y el estudio de la tradición oral tienen muchos objetivos, pero uno importante ha sido siempre la reconstrucción (o, para los más sofisticados, la construcción) del pasado mediante fuentes orales, bien de forma directa o tras un cuidadoso tratamiento y análisis. (Véanse Passerini, 1988, págs. 1-66, 105-153, y Tonkin, 1991, los análisis generales más próximos a nuestras posiciones.) Por lo tanto, la mayoría de la discusión sobre las fuentes orales ha tratado, al menos hasta fecha muy reciente, sobre si eran «verdaderas» o no. Sin embargo, en un libro sobre la memoria, el tema de si una determinada es verdadera solo interesa en la medida en que arroje luz sobre cómo actúa. Analizaremos cómo se habla (o se ha hablado) del pa-

sado y sobre su significado para la gente que habla (o ha hablado en el pasado) de él. El significado social de la memoria, como su estructura interna y su modo de transmisión, se ve poco afectado por su verdad; lo único que importa es que se crea, al menos en cierto plano, pues no se deben menospreciar los cuentos populares, que también son conmemoraciones del pasado, aunque con frecuencia no se cuentan como estrictamente creíbles.

De hecho, la memoria social suele ser selectiva, distorsionada e imprecisa. No obstante, es importante reconocer que no es así necesariamente; puede ser muy exacta, cuando a la gente le ha parecido importante desde la perspectiva social recordar y narrar desde ese día hasta el presente un hecho de la forma en que se experimentó. Por lo tanto, el debate sobre si es inherentemente precisa o no es estéril, y lo seguirá siendo mientras la memoria se trate como una «facultad mental» cuyo funcionamiento puede describirse aislado del contexto social. Por esta razón, no escribiremos sobre la precisión en la memoria social solo para salvar su reputación de sus críticos; preferimos sostener que la posibilidad de dicha precisión muestra que lo que distorsiona la memoria no es un defecto inherente en el proceso del recuerdo mental, sino más bien una serie de limitaciones externas, impuestas usualmente por la sociedad; de lo que se trata es de dichas limitaciones, no de la precisión. En efecto, la transmisión de información «verdadera» es una de las muchas funciones sociales que puede realizar la memoria en circunstancias diferentes. Son aplicables argumentos similares a la distinción entre «historia oral» y «tradición oral», pues cabría sostener que carece de importancia para la comprensión del significado del pasado que tiene la gente si lo experimentó directamente, se lo contaron o incluso lo leyó en un libro. Defenderemos estas posturas con mayor detalle en el curso del libro cuando venga al caso; ahora solo se plantea para evitar malentendidos.

Este libro es producto de la colaboración entre dos autores, un antropólogo (James Fentress) y un historiador (Chris Wickham), con formación, intereses y estilos literarios diferentes, aunque convergentes. Somos responsables por separado de los borradores de los capítulos primero, 2 y 5, y 3 y 4 respectivamente, pero ambos revisamos concienzudamente los del otro y añadimos y suprimimos partes; el libro en su conjunto ha de considerarse nuestra responsabilidad conjunta. Agradecemos a Leslie Brubaker y Lisa Fentress, a Elisabeth Tonkin y a Bob Moore y Patrick Wormald su apoyo sistemático y sus críticas detalladas a todo el libro; a Ceridwen Lloyd-Morgan (sobre todo), Susan Levenstein, Montserrat Cabré, Ian Wood, Jean Dunbabin y Anthony

Faulkes sus comentarios críticos a partes del texto; a Sue Bowen, que nos salvó *in extremis*; y a Dick Holt y Donna Kerner, así como a casi todos los demás con quienes hemos hablado durante los dos últimos años por sus referencias bibliográficas, ideas y comentarios.

Roma y Birmingham

Capítulo primero

Recordar

—No olvidaré jamás, *jamás,* el horror de ese momento —prosiguió el Rey.
—Sí lo olvidarás si no lo apuntas —dijo la Reina.

Lewis Carroll, *A través del espejo*

Sobre lo que hay dentro de nuestra cabeza

La memoria es un tema tan amplio que su tratamiento completo abarcaría de la psicología a la filosofía, de la neurología a la historia moderna y de la zoología a la *petite madeleine* de Proust. De forma más modesta, este libro se limita a dos tareas. La primera es mostrar cómo funciona la memoria y la segunda es contemplar de modo crítico cómo los historiadores y los científicos sociales la han considerado y utilizado como herramienta de investigación, y sugerir diversos aspectos en los que una mejor apreciación del carácter de su material produciría resultados más convincentes.

Las ramas de la historia que se basan directamente en la memoria —en especial la historia oral y la etnohistoria, pero otros campos también— ya se han convertido en disciplinas reconocidas. Cuentan con amplios estudios, manuales, publicaciones especializadas, facultades universitarias con programas de investigación, escuelas rivales e, inevitablemente, un debate a veces áspero sobre las técnicas y el valor de los productos finales como «historia». No parece que falte literatura sobre

el tema, pero el debate suele resultar estéril, a veces poco más que una autojustificación.

Lo decepcionante es que, a pesar del presunto radicalismo de la declaración de los historiadores orales de reescribir la historia «de arriba abajo», los debates suelen limitarse a los temas y perspectivas historiográficos tradicionales: la importancia de la experiencia de la gente común para la historia, el significado histórico de la visión desde abajo o el grado de influencia que la cultura de elite puede ejercer sobre la cultura popular. Estas cuestiones no tienen nada de malo, pero son todas de historia social general. Lo que suele faltar es la percepción de la naturaleza especial de la memoria como fuente. Después de todo, lo que define a la historia oral y la separa de otras ramas de la historia es su fundamento en la memoria y no en los textos. No obstante, los historiadores orales parecen reacios a destacar este aspecto y prefieren tratar la memoria como un conjunto de documentos que da la casualidad de que están en la cabeza de la gente y no en el Archivo General.

Una razón para esta renuencia a colocar a la memoria en el centro del debate puede ser que los historiadores orales desean reclamar paridad de dignidad para sus fuentes y tema con los de los historiadores tradicionales (véase más adelante, págs. 114 y 115). En pocas palabras, los historiadores orales quieren que se los tome en serio. Este deseo de legitimidad también puede ayudar a explicar la obsesión con la metodología que caracteriza a muchos historiadores orales y proyectos de historia oral. Por supuesto, es comprensible cierta preocupación por la organización en una rama de la historia que se basa tanto en el trabajo en equipo, pero todo este énfasis sobre el método puede oscurecer el hecho de que no estamos seguros de qué perseguimos. ¿Qué es la memoria? ¿La atrapamos con un cuestionario o se supone que hemos de emplear un cazamariposas?

En otras palabras, existe un peligro de reificación. Con el entusiasmo de recoger la «memoria» y de reunir archivos de testimonio oral, podemos estar confiriendo a nuestro tema el carácter de cosa sin siquiera detenernos a preguntarnos si está justificado. Por supuesto, cabría argumentar que esta reificación va a ser bien recibida. ¿No es el primer paso en cualquier discurso científico definir su objetivo? Luego es necesario tratar a la memoria de forma objetiva para definirla como objeto. Podría ser cierto, pero todo el argumento se reduce a la cuestión de si la memoria posee en realidad ese carácter de objeto. De no ser así, tal vez resulte que el «objeto» de nuestras investigaciones no es más que el de nuestras propias imaginaciones.

La predilección de los historiadores orales por hablar de la memoria como de «registros» y «documentos hablados» muestra hasta qué punto se ha extendido la reificación. Es un modo de hablar sobre la memoria que la objetiva y la convierte en un texto. De hecho, las dos afirmaciones son parte del mismo paradigma general, que cabría denominar «modelo textual» de la memoria. Como veremos, este modelo ha sido, y sigue siendo, muy influyente. Tampoco es demasiado sorprendente, pues es la expresión de una predisposición general de la cultura alfabetizada moderna de definir el conocimiento como si fuera una proposición; es decir, definirlo en virtud de exposiciones expresadas en lenguaje o como proposiciones en alguna notación lógica o científica[1]. Tendemos a dividir el conocimiento en tres amplias categorías: conocimiento proposicional o *sobre* las cosas; conocimiento sensorial y experimental o directo *de* las cosas; y conocimiento práctico o *cómo* hacer cosas físicas, por ejemplo, montar en bicicleta (cfr. la exposición en Rorty, 1980, cap. 3). De estos tres tipos, solo el primero suele tratarse como conocimiento en su sentido más completo. Consideraremos el trasfondo histórico de este concepto de conocimiento más adelante; de momento solo es preciso llamar la atención hacia una de sus consecuencias: convierte el conocimiento en una especie de «objeto», algo dentro de nuestras cabezas.

Mary Warnock lo expresa muy bien:

> La ortodoxia [filosófica] ha sido que el conocimiento no es un estado mental [...]. Cuando [...] digo que sé algo, no es un informe de una experiencia interior. Decir que sé es declarar la verdad de lo que afirmo. [Se deduce que] el conocimiento es más una muestra de una propiedad que reclamamos como propia (acertada o equivocadamente) que una sensación que experimentamos y tratamos de describir (1987, pág. 39).

La distinción crucial se establece entre conocimiento y sensación. El conocimiento nos puede «pertenecer» temporalmente, pero no constituye una parte esencial de nuestros seres del modo en que lo hacen las sensaciones. El conocimiento puede sernos añadido y sustraído sin que nuestro ser cambie de modo físico. Por lo tanto, tener cierto conocimiento en la cabeza es como tenerlo en un trozo de papel en el

[1] La exposición clásica de este concepto del conocimiento es Austin, 1946. Warnock, 1987 y Needham, 1981 demuestran eficazmente las raíces epistemológicas de toda la discusión de la psicología de la memoria.

bolsillo. Por supuesto, el primero es mental mientras que el segundo es físico, diferencia que de ningún modo resulta insignificante, pero que señala que la analogía se mantiene: tener el conocimiento en la cabeza es, a su modo mental, lo mismo que tenerlo en nuestro bolsillo.

La ventaja de esta doctrina es que separa al conocedor de lo que conoce, estableciendo la posibilidad de que el conocimiento pueda ser objetivamente cierto. La verdad o falsedad de lo que afirmamos existe con independencia de nosotros. Nada es cierto (o falso) porque resulte que lo afirmemos; si la aserción es cierta, lo es dondequiera, prescindiendo de quién lo afirme o dónde, o de en qué forma se afirme. Así pues, la doctrina ayuda a distinguir la verdad objetiva de una aserción, que no depende de las personas, de la interpretación de su significado, que es una expresión del juicio subjetivo de una persona.

Sin embargo, la desventaja de dicha doctrina se manifiesta en el momento en que tratamos de emplearla como base para un modelo de memoria. A diferencia de saber, recordar parece un estado mental patente. Recordar es una experiencia o una actividad realizada por la mente, lo cual no solo establece un contraste entre recordar y saber sino que, de modo más radical, amenaza con desunir a ambas por completo. Parece posible, por ejemplo, que «sepamos» cosas (las tengamos en la mente) sin ser capaces de recordarlas necesariamente. Saber algo y recordarlo son independientes entre sí. ¿Es también posible lo contrario? ¿Podemos «recordar» cosas sin «saberlas»? Si pensamos que «saber» hace referencia primordial a conocer hechos que son objetivamente ciertos, es posible, pues mucho de lo que recordamos tiene la forma de emociones, sentimientos y fantasías, o imágenes sensoriales. Todas son cosas que podemos recordar sin «saberlas» objetivamente.

Por supuesto, a menudo recordamos información como algo separado de nosotros; en estos casos, la verdad de la información no tiene nada que ver con la forma y la situación del contenedor que la guarda. Yo descubro, por ejemplo, un hecho interesante que deseo conservar. ¿Qué hago con él? Puedo escribirlo, meterlo en el ordenador o mandarlo por fax a alguien al otro lado del globo. De forma alternativa, también puedo decidir recordarlo nada más. En la medida en que la información sigue siendo idéntica, ¿por qué debe importar su ubicación o forma? ¿Por qué deberíamos imaginar que la información de nuestras memorias es diferente en algún aspecto de la que hay dentro de los ordenadores?[2].

[2] Como algunos lectores habrán reconocido, esto es lo que John Searle denomina el argumento de «IA fuerte» (inteligencia artificial), que en pocas palabras dice que mien-

No obstante, esta es sólo una parte de la memoria, pues mucho de lo que recordamos se refiere personalmente a nosotros y, por lo tanto, no puede estar más que en nuestra cabeza; prescindiendo de quién lo sepa, sigue refiriéndose a mí y describe mi experiencia. Así pues, a diferencia del conocimiento objetivo, que nos pertenece solo de forma contingente y temporal, los recuerdos personales son indisolublemente nuestros; forman parte de nosotros. Este es un aspecto más amplio de la memoria, una parte que los seres humanos comparten con los animales. Podemos distinguirnos de una rana en que somos capaces de guardar hechos objetivos dentro de la cabeza; apenas nos distinguimos en ser capaces de recordar. Por lo tanto, recordamos el conocimiento, pero también la sensación. De hecho, la memoria domina todos los aspectos de nuestra vida mental, de lo más abstracto y cognitivo a lo más físico e inconsciente. La memoria siempre está en funcionamiento en nuestra mente; leer este libro, buscar a un amigo, pensar en las noticias son en parte ejercicios de memoria (Casey, 1987, pág. ix; Warnock, 1987, pág. 1; Gregory, 1984, cap. 9).

De este modo, nuestra doctrina sobre el conocimiento objetivo nos lleva a considerar que la memoria está dividida naturalmente en dos segmentos. Hay una parte objetiva que sirve como contenedor de hechos, la mayoría de los cuales podrían estar guardados en otros lugares diversos. Hay una parte subjetiva, que incluye información y sentimientos que son parte integral de nosotros y que, por lo tanto, solo pueden estar bien localizados en nuestro interior. Comparadas, la primera parte de la memoria es pasiva; solo guarda conocimiento. La segunda es más activa; experimenta y hace volver a la conciencia. De este modo, se plantea una distinción entre hecho objetivo e interpretación subjetiva en la misma estructura de la memoria.

El modelo textual es una expresión de este concepto de memoria. Un texto es un registro físico; contiene información sobre el pasado, parte de la cual puede que sea precisa. Tratar a la memoria en algunos casos como análoga a un texto capta el sentido en el que esta también es un contenedor de información posiblemente objetiva. Emplear di-

---

tras los resultados sean los mismos, no tiene sentido asumir que constituya la más mínima diferencia si el «proceso de pensamiento» ocurre en una máquina o en la cabeza de alguien. Parece obvio que los argumentos de IA dependen en general de la separación del conocimiento de los estados de conciencia. Más adelante veremos que no es más que un corolario de la separación de palabra y objeto efectuada por Descartes y los empiristas del siglo XVII. Sobre IA, véase Hofstadter en Hofstadter y Dennett, 1982. Para su crítica, véanse Searle, 1987 y Penrose, 1989.

cho contenedor como fuente supone desarrollar un método para sacar los hechos del contenedor. En la medida en que el contenedor es como un texto, ello significa someterlo a una forma de análisis textual. Los historiadores han desarrollado dicha metodología. Al analizar un texto oral y ponerlo en correlación con otros documentos escritos e informaciones, pueden, a menudo con certeza razonable, «restaurar» el texto a su versión «original» y situarla en su contexto social, estableciendo la perspectiva particular sobre el pasado que adopta el «documento oral».

Esta analogía suele ser defendible por su utilidad. Si preguntamos a alguien en la calle una dirección, solemos considerar la respuesta información objetiva, sin que nos preocupe el hecho de que se trata solo de su memoria subjetiva. Cuando intentamos recordar el paradero de un objeto extraviado, solemos someter a nuestra mente a un proceso de filtrado y correlación semejante a la crítica textual. A veces también resulta conveniente olvidar que, detrás de los textos de los historiadores antiguos y medievales, hay poco más que los recuerdos de los contemporáneos, sobre todo si leemos esos textos primordialmente por su contenido factual. Solo cuando estos primeros historiadores afirman —como suelen— algo que consideramos totalmente imposible resulta útil recordar que su base, después de todo, es «solo la memoria subjetiva».

Sin embargo, pese a su gran utilidad, el modelo textual es solo una analogía. No es necesario sostener que la memoria está realmente organizada como textos en la mente. La analogía tiene sus puntos débiles. En la mente, la memoria no es más que pensamiento. En contraste, los textos son objetos físicos, y cada uno está separado del siguiente. Si no fuéramos capaces de separar los textos entre sí, sería difícil analizarlos críticamente. Sin embargo, solo cabe separar los recuerdos mentalmente. De hecho, una condición para saber algo por medio de la memoria es que siga conectada. Recordar suele suponer viajar hacia atrás en una cadena de recuerdos; si la cadena se rompiera y se separaran sus eslabones, ya no seríamos capaces de recordar. En este sentido, un historiador que estudia un texto no es equivalente en absoluto a una persona que trata de recordar. Un texto está separado del historiador y completo en sí mismo; puede enviarle sus «mensajes» pero no recibirlos. La memoria no está separada de la conciencia de este modo, ni está cerrada; entre ambas el tráfico es siempre de doble sentido.

Es posible, por supuesto, construir una teoría que apoye la analogía. Trataría de demostrar que existe una parte de la memoria en la que se guardan réplicas exactas de los hechos pasados. Examinaremos esta

teoría más adelante, pero aunque resultara muy convincente, continuaría siendo difícil contemplar en qué sentido siguen siendo objetivas dichas réplicas dentro de nuestra cabeza. No hay razón, por ejemplo, para suponer que dichas réplicas estén menos arraigadas en la neuroquímica del cerebro o menos ligadas a los sentimientos corporales que las opiniones subjetivas. Tampoco hay razón para suponer que la misma memoria sufre un cambio en el momento en que se convierte en objetiva. «Objetivamente» cierta es un atributo que solo puede calificar a la información; no influye en el modo en que la conocemos. Desde el punto de vista de la experiencia de recordar, no hay nada que distinga el recuerdo de hechos ciertos del recuerdo de disparates.

En última instancia, el modelo textual de la memoria parece descansar en una confusión. Lo que hace utilizable a la memoria como fuente es el hecho de que podemos articularla. Lo que hace a la memoria «objetiva» parecer más objetiva que la de los sentimientos y la experiencia personal es el hecho de que podemos articular la primera en palabras con mayor facilidad que la segunda. La memoria «objetiva» no es más que el mejor vehículo para la transmisión de información; es el aspecto de nuestra memoria del que los demás pueden disponer con mayor facilidad. Sin embargo, esta distinción no tiene nada que ver con su estructura, sino que es un hecho social. Así pues, lo que surge en la articulación no es la parte objetiva de la memoria, sino su aspecto social.

Los historiadores se muestran ya más dispuestos a afrontar temas conceptuales: la evolución de las «mentalidades» o los modelos de «cambio de paradigma» proporcionan ejemplos clásicos. Ello conlleva la aceptación implícita de la doctrina de Durkheim de que las ideas sostenidas colectivamente son «hechos sociales» y, como tales, resultado de fuerzas sociales e históricas. Nuestro argumento es que también la memoria es un hecho social. Concedemos que es una clase de hecho social muy especial, pues la memoria es social solo en parte. Algunos de nuestros recuerdos parecen ser más íntimos y personales que otros, pero esta distinción entre memoria personal y social es, en el mejor de los casos, relativa. Nuestros recuerdos suelen ser mixtos y poseen aspectos personales y sociales a la vez. Por lo tanto, hay poca razón para suponer que la memoria se divide en dos compartimentos, uno social y otro personal, y menos aún para suponer que una parte de nuestros recuerdos es objetiva mientras que la otra es subjetiva.

Por lo tanto, la memoria es en sí subjetiva nada más. Al mismo tiempo, sin embargo, está estructurada por el lenguaje, la enseñanza y la observación, las ideas colectivas y las experiencias compartidas con

otros, lo cual la convierte también en social. Todo intento sensato de emplearla como fuente histórica debe afrontar desde el principio su carácter subjetivo pero social, lo que no quiere decir que no pueda llevar información objetiva. Los historiadores han considerado siempre los recuerdos, los relatos de primera mano y el testimonio de los testigos presenciales excelentes fuentes históricas, lo cual es acertado, por no decir ineludible. No obstante, existe otra posibilidad, más general y a tono con el carácter especial de la memoria y, tal vez, de interés especial para los historiadores sociales. Cuando recordamos, nos representamos a nosotros mismos y lo que nos rodea. En la medida en que nuestra «naturaleza» —lo que somos en realidad— puede revelarse en la articulación, somos lo que recordamos. Si es así, el estudio del modo en que recordamos —el modo en que nos presentamos en nuestros recuerdos, el modo como definimos nuestras identidades personales y colectivas mediante nuestros recuerdos, el modo como ordenamos y estructuramos nuestras ideas en nuestros recuerdos y el modo como transmitimos estos recuerdos a los demás— es un estudio sobre cómo somos.

Los hechos sociales evolucionan y cambian con el paso del tiempo. Si es así en el caso de la memoria, esta puede tener su propia historia. A quienes la consideran una de las partes naturales de nuestro aparato cognitivo, esta sugerencia puede resultarles extravagante. De hecho, nuestros modos de recordar resulta que tienen una larga historia por detrás. El resto de este capítulo se dedica a su exploración a fin de mostrar que algunos de los que nos parecen más naturales y espontáneos no siempre lo han parecido en otras épocas y a otras personas. Uno de los mejores medios de considerar el papel de la memoria *para* la historia es contemplar la memoria *en* la historia.

¿MEMORIA DE LA HISTORIA O «HISTORIA» DE LA MEMORIA?

En la sociedad occidental, la historia de la memoria es la de su devaluación constante como fuente de conocimiento, una devaluación que corre pareja con la evolución y dominio creciente del paradigma textual del conocimiento. Esta devaluación tiene su propia historia, parte de la cual es de cosecha reciente. Como ha señalado Edgard Casey, desde finales del siglo XIX hasta la década de 1930, los memoriones (personas con gran capacidad de memoria) eran un rasgo habitual de los espectáculos y teatros de variedades. Este mismo periodo contempló el florecimiento de folletos y otros medios publicitarios que exponían sistemas para contar con una «memoria más vigorosa en solo

diez días» (1987, pág. 6). Hoy la popularidad de esta literatura ha descendido. La extensión de paradigmas de inteligencia más abstractos y activos ha producido una literatura de autoayuda que, en lugar de prometer una memoria más vigorosa, promete agudizar nuestra «ventaja competitiva» mediante «estrategias comerciales agresivas» o a veces solo enseña a decir que «no»[3].

Cada vez más, la memoria se ha ido retirando para nosotros al terreno personal. Es una fuente de conocimiento privado, no social. Pero no siempre fue así. Una carta de 1174, otorgada a los habitantes de Tonnerre (Borgoña) por Guy, conde de Nevers, comienza observando:

> El uso de las letras fue descubierto e inventado para la conservación de la memoria de las cosas. Debemos escribir lo que queramos mantener y aprender de memoria. De este modo, las cosas que no somos capaces de guardar en nuestras frágiles memorias se conservan escribiéndolas y por medio de las letras que duran para siempre (en Le Goff, 1988, pág. 140).

La observación era un lugar común, poco más que una fórmula de escribiente. No obstante, se vuelve muy significativa porque el escribiente estaba efectuando una asunción que, por muy obvia que pudiera parecerle, tal vez nos sorprenda por inusual: el conjunto de costumbres, derechos y deberes legales y sociales por los que se rige una comunidad solían guardarse en su memoria colectiva. Por importante que fuera, su escritura seguía considerándose un auxiliar de la memoria.

Sería mucho más difícil sostener esta asunción en la actualidad. Para comenzar, el conjunto de información legal y social necesaria para que nuestra sociedad funcione bien —leyes, contratos, conocimiento científico y técnico, fórmulas matemáticas, acontecimientos deportivos, reglas gramaticales, etc.— es demasiado vasto y complejo para guardarlo solo en la memoria, aunque sea de forma colectiva. Necesitamos otros medios. Personas particulares tratan de memorizar parte de la información que concierne directamente a la diminuta porción de la esfera social que ocupan. Sin embargo, mucha de esta información está «descargada» en cuadernos y agendas. La capacidad de

[3] Tal vez no se debiera hablar aquí de la devaluación de la memoria como tal, sino, de forma más específica, de la devaluación de la memoria repetitiva como método de enseñanza. Como veremos, Rabelais ya había criticado dicho método, y William James lo reiteró con violencia a finales del siglo XIX en *Talks to Teachers*. A partir de ese momento, la crítica a la memorización rutinaria siempre formó parte de la pedagogía ilustrada. Véase Meyers, 1968.

escribir para congelar la información para siempre convierte una nota escrita en un modo más conveniente de conservar el recuerdo de información detallada y específica, como direcciones y números de teléfono, saldos bancarios y citas con el dentista. Es un modelo que también mantiene su ventaja a gran escala. Puede guardarse la información en libros y ordenadores; mientras se pueda disponer de ella cuando y donde se necesite, nadie se va a preocupar de memorizarla.

Los documentos legales, por ejemplo, se escriben para conservarlos y consultarlos. La manera en que los conciben y expresan los expertos legales refleja la capacidad de un texto escrito para guardar información detallada; para definir, de un modo preciso, contingencias y eventualidades; para realizar remisiones a otros documentos legales; y, por último, para conservar dicha información indefinidamente. Este grado de precisión es imposible cuando los contratos y acuerdos solo los respalda la memoria viva. Por lo tanto, la escritura no solo congela la memoria, sino que lo hace en formas textuales que evolucionan de modos muy diferentes a los de la memoria oral. La forma y sintaxis de un documento legal, ya sea del siglo XII o del XX, reflejan la forma y sintaxis de otros documentos escritos. Suelen estar insertadas en el conjunto de otros textos. Hacen referencia a esos textos; extraen apoyo de ellos. Es este sentido de textos que «hablan» de textos el que explica por qué la sintaxis de un documento legal presenta tan poco parecido con la del habla o el pensamiento.

Así pues, la asunción del escriba borgoñón de que los derechos y obligaciones legales solían guardarse en la memoria colectiva no requiere que supongamos que los campesinos del siglo XII iban de acá para allá con los textos de los documentos en sus cabezas colectivas. La forma en que el conocimiento social se guarda en la memoria colectiva siempre ha sido muy diferente de la forma en la que aparece, por ejemplo, en los códigos de leyes. Este es un punto importante. La palabra escrita no es el espejo de nuestros pensamientos. En el mejor de los casos, los registros textuales representan la conciencia colectiva solo de forma indirecta. En parte, ello tiene que ver con la espontaneidad: nada que escribamos está nunca tan esparcido y desordenado como nuestros procesos de pensamiento. No obstante, esta es solo una pequeña parte del problema, pues es difícil suponer que los redactores de las cartas medievales pretendieran producir una literatura de «flujo de conciencia». La palabra escrita no solo no refleja nuestros procesos de pensamiento, sino que rara vez lo intenta siquiera.

No todos los usuarios alfabetizados del lenguaje se han dado cuenta siempre de esta diferencia. Por ejemplo, se suponía que los oradores

de leyes medievales de Islandia se aprendían todo el código legal de memoria (Dennis *et al.*, 1980, págs. 187 y 188). Del mismo modo, la asunción del escriba del siglo XII de que las palabras de una carta no son más que la transcripción escrita de un acuerdo que podría haberse realizado oralmente refleja un contexto social en el que los acuerdos orales no solo eran comunes, sino que se continuaban aceptando de forma regular en los tribunales de justicia (Goody, 1986, págs. 127 ss. y 151-159; cfr. también Clanchy, 1979). En esos casos, la redacción de una decisión legal o carta parecería al menos en parte un apoyo a la memoria oral. En contraste, para nosotros el texto ya no es un apoyo a la memoria, sino su sustituto.

Si el conocimiento escrito puede sustituir a la memoria de la comunidad, es posible que el conocimiento de lo que dicha comunidad es y fue y cuáles son sus derechos, deberes y tradiciones se sitúe en otro lugar que no sea ella misma. A los grupos que surgen del prealfabetismo les podría resultar una posibilidad amedrentadora y alienante, y probablemente ayuda a explicar la conocida antipatía de Platón hacia la escritura (cfr. *Fedro*, 275a; el tema también aparece, entre otras cosas, en *Teeteto* y *La república)*. Jenofonte recoge a Sócrates reprochando a un joven noble que poseía una copia de los poemas homéricos con palabras en el sentido de que «tener el libro no te convierte en un poeta épico» (citado en Cavallo, 1988, pág. 29). Cabe deducir que Sócrates rechazaba toda forma de «conocer» a Homero que no incluyera la capacidad de recitarlo, rehusando, en otras palabras, cualquier tipo de distinción entre saberse los poemas y conocerlos (cfr. más adelante, págs. 66 y 67).

La alfabetización influye la forma como se articula el conocimiento. Una vez que se textualiza, tiende a evolucionar de un modo textual característico, que tiene poca conexión con la forma en que evoluciona el conocimiento en el pensamiento y el habla. Para culturas como la nuestra, acostumbradas desde hace mucho a esta textualización, tal vez resulte difícil imaginar que otras culturas podrían considerar el conocimiento articulado de una forma diferente. Resulta significativo que los tres ejemplos —Borgoña en el siglo XII, Islandia medieval y la Grecia antigua— fueran sociedades que entraban en la alfabetización. Sus asunciones seguían reflejando un contexto social oral, donde era difícil imaginar que el conocimiento existiera en otro lugar que no fuera la cabeza de las personas. En consecuencia, costaba mucho que los individuos de estas sociedades imaginaran cómo podía conservarse de otra forma aparte de la memoria viva, lo cual influía en su concepción de la misma memoria. Las sociedades orales suelen otorgar mayor respeto a la memoria viva que la nuestra.

Las diversas técnicas mediante las que la literatura de autoayuda pretende mejorar y fortalecer la memoria son, como señala Paolo Rossi, simples «fósiles intelectuales». En definitiva, se derivan de los sistemas mnemónicos más complejos y elaborados desarrollados en el mundo antiguo y evolucionados y reelaborados repetidas veces desde la Edad Media hasta el siglo XVII (1988a, pág. 212). Desde el «teatro de la memoria» de Giulio Camillo a comienzos del siglo XVI hasta el proyecto de Leibniz de una lengua universal que clasificaría en categorías todo el conocimiento, y a partir de la cual se podría construir un sistema de referencias mnemotécnico enciclopédico, la noción de reducir el conocimiento a una forma memorizable continuó obsesionando a los eruditos europeos. Será de ayuda examinar brevemente cuáles fueron algunas de dichas técnicas.

En el mundo antiguo, se clasificó a la memoria como una rama de la retórica (Curtius, 1967, pág. 68; Yates, 1978, pág. 20 y ss.). Por lo tanto, las técnicas mnemónicas de la Roma clásica se desarrollaron en referencia a la oratoria. La retórica solía emplearse en las demandas legales. Un abogado romano utilizaba la técnica clásica de la «memoria artificial» a fin de fijar en la memoria los puntos de un razonamiento que deseaba plantear al tribunal. La «memoria artificial» era la memoria de «los lugares y las cosas». Se entrenaba a los oradores para retener en la memoria un trecho de espacio real extendido, como una fila de tiendas, por ejemplo, que serviría de espacio mental en el que guardar una serie de imágenes mnemónicas inventadas. Estas imágenes representaban puntos que el orador deseaba destacar. Cuando el orador hablaba, avanzaba con la imaginación por su paseo recordado, percibiendo las imágenes que había colocado allí con anterioridad, lo cual le permitía no solo recordar todos los puntos que deseaba señalar en su discurso, sino también hacerlo en el orden preciso.

Las imágenes eran necesariamente visuales, aunque sus conexiones con los puntos que el orador deseaba recordar no tenían por qué serlo. Eran mixtas y establecían uniones mediante combinaciones arbitrarias de imágenes semánticas, visuales y auditivas. De este modo, por poner un ejemplo, a un orador que necesitaba recordar que el fiscal estaba acusando a su cliente de envenenar a alguien para obtener una herencia se le aconsejaba recordar a un anciano yaciendo en el lecho con el defendido arrodillado a su lado con una copa (veneno) y unas tabli-

llas de arcilla (testamento). Son signos visuales sencillos. Sin embargo, el fiscal también afirmaba que el hecho tenía testigos (en latín *testis).* Para recordar este detalle, se aconsejaba al orador colocar en el cuarto dedo de la imagen del defendido unos testículos de carnero (de Cicerón, *Ad Herennium,* III.XX. 33, citado en Yates, 1978, pág. 27).

En principio, la retórica era el arte de hablar con eficacia; en la práctica, el término se extendió también a la escritura. De este modo, las prácticas retóricas del mundo antiguo —incluidas las mnemotécnicas— sobrevivieron durante la Edad Media. El redescubrimiento de Platón en el Renacimiento añadió una dimensión epistemológica a esta técnica de recordar imágenes. Giulio Camillo sostenía que las imágenes escogidas para su teatro de la memoria eran como las estatuas del antiguo Egipto, cuyos creadores, según creía, podían llevarlas a tal estado de perfección que pasaban a «estar habitadas por un espíritu angélico, pues tal perfección no podía carecer de alma» (Yates, 1978, pág. 159; véase también 142 ss.). Las imágenes sintetizaban una entidad espiritual, no una oración. De este modo, un teatro de la memoria podría utilizarse como una fuente de conocimiento independiente. Si sus imágenes eran verdaderas y estaban bien proporcionadas, captarían el «alma» de lo que tenía que recordarse y permitirían nuevos descubrimientos por medio de su contemplación.

Los orígenes de esta concepción se encuentran en el neoplatonismo renacentista. No obstante, como señala Frances Yates, hay más en juego que una teoría filosófica abstracta, pues los teatros de la memoria del siglo XVI son manifestaciones de un modo diferente de imaginar la memoria o tal vez incluso un modo diferente de pensar sobre el pensamiento del que tendemos a tener en la actualidad (Yates, 1978, pág. 40; para los antecedentes, cfr. Yates, 1964). Se hace hincapié en el carácter visual del conocimiento, y con él llega el énfasis en el espacio: se perciben los detalles de las imágenes en la memoria caminando mentalmente a su alrededor, del mismo modo que si fueran estatuas en una galería. El paradigma resultante es menos abstracto que un paradigma textual del conocimiento. Es más, como en Platón, el conocimiento se asocia con la retención en la memoria de las imágenes íntegras: es un conocimiento directo de algo y no indirecto como hechos que pueden afirmarse de él.

Para nosotros, las técnicas elaboradas que dichos sistemas emplean resultan extrañas. No se parecen a las ayudas mnemotécnicas sencillas y arbitrarias, como las rimas y frases hechas, que a veces utilizamos, sobre todo en las ciencias humanas y naturales, para lograr retener en la memoria partes importantes de terminología científica (sobre todo antes

de los exámenes). Las imágenes escogidas para decorar los diversos teatros de la memoria del siglo XVI no eran sencillas ni arbitrarias. Eran imágenes visuales construidas con cuidado. Por lo tanto, no eran simples «recordatorios», construidos como medios convenientes para recuperar el conocimiento semántico guardado en la memoria, sino que se habían ideado para encarnar y representar el conocimiento que simbolizaban. Eran «mapas», cosas diseñadas para representar a otras cosas.

El inconveniente de los teatros de la memoria era que resultaban engorrosos (Viano, 1988). Descartes quiso un método más sencillo. Se preguntó si no sería más eficaz emplear como pistas mnemotécnicas causas en vez de imágenes. Puesto que una causa podía ser responsable de un gran número de efectos particulares, recordarlas reduciría el grueso de lo que se necesitaba memorizar (cfr. *Regulae ad directionem ingenii,* III, IV, VIII, citado en Viano, 1988, pág. 254 y ss.). Esta idea le llevó a otra. Descartes observó que las imágenes del teatro de la memoria eran complejas, pues contenían demasiada información. No separaban los hechos de lo que se recordaba de las fantasías. Por supuesto, esta sobredeterminación de la imagen de la memoria era, desde la perspectiva de Giulio Camillo, una de sus principales virtudes: las imágenes del teatro de la memoria se elegían como objetos de contemplación mental; su excedente de significado simbólico era lo que las habilitaba como fuentes de conocimiento. Para Descartes, era una desventaja. Insistía en la simplicidad y transparencia como virtudes cardinales de cualquier sistema mnemotécnico.

Las críticas de Descartes fueron repetidas con consideraciones similares por Francis Bacon, Hobbes y otros; y esta nueva postura sobre la memoria se reflejó después en el arte de la combinación de Leibniz. (Para Bacon, véase Rossi, 1988a, págs. 223, 224, 236 y 237; para Hobbes, véase Warnock, 1987, cap. 2; para Leibniz, véase Rossi, 1988a, págs. 233-237; Viano, 1988, págs. 266-269.) Sin embargo, para entonces toda la perspectiva estaba cambiando. En lugar de una búsqueda de la imagen perfectamente proporcionada que contuviera el «alma» del conocimiento que debía recordarse, se destacaba el descubrimiento de la categoría lógica adecuada. La memoria de este sistema de categorías lógicas y causas científicas eximiría al individuo de la necesidad de recordar todo con detalle. En otras palabras, el conocimiento se estaba separando del conocedor individual. Mientras pasaba, un modelo semántico de memoria fue reemplazando de forma gradual al visual, lo cual significó que el modo dominante de conexión mnemotécnica se hiciera lógico, una cadena de conexiones y causas articuladas en un «espacio» sintáctico y no en una representación visual del espacio.

Este nuevo énfasis en los componentes lingüísticos del conocimiento —semántica y lógica— seguía la línea de la evolución del pensamiento filosófico y científico. Se separó el pensamiento del mundo físico y la ciencia se vio libre para desarrollarse en la dirección del formalismo matemático. La tendencia también se reflejó en la filosofía empirista, cuando una concepción nominalista del conocimiento suplantó al realismo más antiguo. Saber algo suponía conocerlo: su nombre y su posición en un orden de clasificación y descripción. Conocer las plantas, escribió el botánico Tournefort en 1647, es lo mismo que saber los nombres que se les asignan (Rossi, 1988a, pág. 231). El problema de memorizar el mundo, característico del siglo XVI, evolucionó al problema de clasificarlo científicamente.

Los desarrollos científicos y filosóficos del siglo XVII se asociaron con la facilidad de emplear las propiedades del lenguaje para la construcción de sistemas de clasificación y metarreferencia cada vez más abstractos. Además hubo un cambio tecnológico casi tan importante como el mismo desarrollo de la escritura: la expansión de la imprenta. En la época de Linneo (1707-1778), por ejemplo, ya era común ver gráficos y cuadros en la página impresa. La representación visual del conocimiento, primero en textos escritos y luego en libros impresos con diagramas e ilustraciones, había comenzado a poner al descubierto la estructura formal, sintáctica y lógica del conocimiento. Cuando ocurrió, el mismo conocimiento se hizo más sofisticado (Febvre y Martin, 1958).

La devaluación epistemológica de la memoria como fuente de conocimiento reflejó este patrón de cambios. Cuando el conocimiento pasó a caracterizarse cada vez más como afirmaciones sobre la realidad y no como imágenes de la realidad guardadas en la mente, desapareció la justificación para las técnicas elaboradas de la memoria visual. La separación del saber de la imaginación visual supuso la separación de la mente y la materia; del conocedor y el conocimiento. A partir de entonces el conocimiento residió en los textos y necesitó ordenarse de una forma explícitamente textual. La descripción de Rabelais sobre el desorden de la biblioteca de San Víctor en París fue una primera sátira acerca de la confusión del antiguo método de ordenar el conocimiento *(Gargantua et Pantagruel,* II, vii).

Durante este periodo, surgió una concepción más activa del mismo intelecto. El intelecto o «juicio» apareció como una especie de poder mental que dotaba de vida a la materia inerte. El conocimiento textual guardado en la memoria era pasivo, pero la mente poderosa era activa. La memoria podía parecer un aspecto relativamente

ocioso de un intelecto por lo demás activo. Montaigne pudo señalar que «una memoria excelente suele ir combinada con los intelectos más débiles»[4].

En palabras dignas de Saki, Montaigne cantó las alabanzas a la falta de memoria. Observó que olvidar es creativo. Si siempre recordara todo, jamás precisaría inventar; no tendría necesidad de demostrar mi inteligencia logrando ocultar mi ignorancia. Es más, si recordara una observación ingeniosa, sería ventajoso olvidar quién lo dijo primero. En este caso, me parecería que era mía, lo cual me sería útil, pues, como se observa con frecuencia, se comprenden las ideas propias mejor que las de los demás. Así pues, la mente era una fuerza activa y, por irónico que parezca, se volvía mucho más poderosa por su falta de memoria incorregible.

La palabra escrita era fecunda, pero inactiva. El conocimiento de los libros era un conocimiento del pasado; el conocimiento que la mente activa anhelaba era el del futuro. Las bibliotecas, escribió Montaigne, eran lugares de falta de memoria colectiva; su valor radicaba en las oportunidades que proporcionaban para hallar cosas buenas por casualidad, el feliz descubrimiento de partes insospechadas de conocimiento olvidado *(Essais*, II.ix).

Las palabras y las cosas

Los comentarios de Montaigne fueron prescientes, prefigurando las paradojas que después se asociaron con la concepción cartesiana de la mente. Implícita en esta concepción hay una idea de la memoria como sistema de almacenamiento primordial o depositario del conocimiento. Como tal, la memoria es pasiva; solo guarda información. Pero este no es el único sentido en el que la concebimos. Cuando decimos «recuerdo» o «estoy tratando de recordar» o «acabo de acordarme», estamos empleando la noción de la memoria en un sentido más activo. Y es en este sentido en el que recordar parece ser una experiencia mental y, además, bajo cierto grado de control consciente. De este modo, la memoria aparece no solo como un mecanismo que copia información y la guarda en nuestra cabeza, sino también como la experiencia de recuperar dicha información y combinarla para formar nuevos pensamientos.

[4] *Essais*, I.ix: «Il se voit par experience plustots au rebours que les memoires excellentes se joignent volontiers aux jugements debiles» («[...] vemos por experiencia más bien lo contrario, que las excelentes memorias van unidas con frecuencia a los juicios débiles». Michel de Montaigne, *Ensayos*, vol. I, Madrid, Cátedra, 2003, pág. 73).

Muchas de las dificultades clásicas de los tratamientos filosóficos o psicológicos de la memoria surgen del intento de conciliar estos dos aspectos. La fuente de muchas de estas dificultades se encuentra en la asunción preliminar de que la memoria es, en primer lugar, un sistema de almacenamiento. Esta asunción sugiere un modelo de cómo funciona en su conjunto. Podemos visualizar dicho modelo del modo clásico, como el intelecto que inspecciona textos e imágenes grabadas o colgadas en los muros de la memoria, o podemos contemplarla en el sentido más moderno como un homúnculo en la mesa de control que accede a la información del banco de datos de la memoria. Por supuesto, tal como se presenta, el modelo es una simple analogía. La dificultad surge cuando se intenta trasladar esta analogía a una descripción más convincente (para el homúnculo, cfr. Dennett, 1979, parte II).

Cabría plantear este problema de una forma algo diferente. Podemos tomar la pregunta «cómo sirve la memoria como fuente de conocimiento» en dos sentidos distintos. Por una parte, cabe interpretarla como una simple pregunta sobre cómo copia y guarda información la memoria; por la otra, es posible entenderla como una pregunta acerca de cómo la memoria primero copia y guarda información y *luego* utiliza dicha información para formar nuevas ideas. Sin embargo, en ambos casos se sigue suponiendo que la memoria es, en primer lugar, un mecanismo de copia y almacenamiento. Pero esta asunción no es necesaria; ni tampoco, como veremos, tenemos base real para afirmarla. Por lo tanto, asumiremos que la pregunta de cómo nos ayuda a conocer la memoria solo plantea qué constituye la *experiencia* de la memoria. Este puede ser nuestro punto de partida.

Como hemos visto, nuestra noción de memoria posee una dimensión histórica. Vimos en la sección previa que esta noción procede, en buena medida, de Descartes, Leibniz y los empiristas del siglo XVII. La nueva noción que comenzó a surgir en esa época reflejaba la necesidad de la ciencia de liberarse de la concepción visual del conocimiento implícita en el teatro de la memoria de Giulio Camillo. Como camino al conocimiento científico, dicha concepción parecía entonces engorrosa de utilizar e intrínsecamente engañosa. Se hicieron cada vez más evidentes el potencial y la dependencia del lenguaje y la notación científica para la síntesis y la abstracción. La noción de la memoria textual como esa parte de la memoria que es inherentemente objetiva y racional, frente a la memoria sensorial y personal como esa parte de la memoria que es intrínsecamente subjetiva e irracional, fue uno de los resultados de este proceso en el que la relación entre el lenguaje y el mundo que describe se reconcibió de forma radical.

Ello implica que no solo nuestra noción de la memoria como categoría mental, sino incluso nuestra experiencia personal de la memoria, puede que se hayan visto influidas por este proceso de replanteamiento. Se deduce que un modo de descubrir la experiencia de la memoria es plantear si es posible una diferente de la propia y, en caso afirmativo, cómo sería. Ya hemos sugerido que sí es posible y ahora podemos buscar formas de describirla.

Hemos citado con anterioridad a un escriba borgoñón que observaba que «el uso de las letras se descubrió e inventó para la conservación de la memoria de las cosas», lo cual es sin duda un *non sequitur.* Lo que conserva la escritura no es la memoria de las *cosas,* sino la de las *palabras.* El deslizamiento de las palabras a las cosas que representan es muy común y, en este ejemplo particular, bastante fácil de explicar. Sin duda, lo que el escriba quería destacar era que la carta conservaba un conjunto concreto de derechos y obligaciones. Al no mencionar que esta conservación solo se producía mediante las palabras conservadas, el escriba adoptaba la misma asunción que subyace en buena parte de nuestra conversación. Escuchamos el mensaje; pasamos directa e inconscientemente de las palabras a las «cosas» que esas palabras significan. Pero existe una distinción entre la «memoria de las palabras» y la «memoria de las cosas», y podríamos comenzar preguntando cómo se manifiesta.

Todas las sociedades, hasta las más primitivas, poseen modos y técnicas de conservar su «memoria de las cosas»: la variedad es extraordinaria. Respaldan la memoria geográfica cartografiando el cielo en las figuras del zodiaco, ayudando de este modo a los pastores a contar las estaciones y a los marineros a seguir su rumbo. Organizan el paisaje a los aborígenes australianos (Oppenheim, 1964, pág. 370 ss.; Munn, 1973). También conservan información social: los tatuajes de las tribus malasias recogen genealogías, parentesco y pertenencia a clanes en grabados sobre el cuerpo (Delano Smith, 1987).

En aras de la brevedad, podemos llamar a estas representaciones portadoras de información, que funcionan como recordatorios, «mapas». La capacidad de crear estos mapas en apoyo de la memoria social es arcaica y está extendida por todo el mundo (Leroi-Gourhan, 1965, págs. 212-232). Como señalan Robinson y Petchenik, «todo lo que puede concebirse espacialmente, puede cartografiarse, y probablemente se ha hecho» (en Harley y Woodward, 1987, pág. 4). Además, da lo mismo si dicho mapa representa un espacio que sea real o imaginario: los mapas del otro mundo no lo son menos que las representaciones de nuestro jardín trasero. De forma similar, da igual que el mapa sea

una representación real, construida, o una imaginaria. Los signos del zodiaco proporcionan un mapa de los cielos y no es necesario especificar si este mapa está dibujado o solo «visto» en las estrellas. Así pues, un «mapa», en el sentido en el que empleamos el término, es un concepto visual, una imagen construida o proyectada, que hace referencia a algo de su exterior sobre lo que aporta información. Es un concepto que respalda la «memoria de las cosas».

Desde el punto de vista de la concepción de la memoria como «copia y almacenamiento», no importa si consideramos esos mapas mnemónicos un ejemplo de la «memoria de las palabras» o la «memoria de las cosas». Sin embargo, desde la perspectiva de la experiencia de la memoria, constituye una diferencia considerable. Si consideramos esos mapas mnemónicos información conceptualizada, se podría considerar la memoria de dichos mapas análoga a la memoria de los textos. Incluso cabría considerar la realización de dichos mapas mnemónicos una forma primitiva de «escritura» o, por así decirlo, escritura *avant la lettre.*

Sin embargo, al considerar análoga la memoria de los mapas a la «memoria de las palabras», se haría caso omiso a las formas en que también se asemeja a la «memoria de las cosas». Un mapa mnemónico es una imagen visual y, como hemos visto, la expresión visual del conocimiento es más compleja que la semántica. También es más difícil de comunicar. Así pues, también puede suponerse que un mapa guardado colectivamente en la memoria de un grupo es similar a las imágenes del teatro de la memoria. En este caso, sería una imagen conceptualizada, pero no un texto primitivo.

En realidad, no se puede dar una respuesta a priori a la pregunta de si los mapas mnemónicos son textos o imágenes. Solo es posible responder en referencia a las culturas que los crean. Por supuesto, estamos muy acostumbrados a ver gráficos y cuadros. Los interpretamos como representaciones visuales de conocimiento que, en principio, cabría representar de otra forma. De este modo, un mapa mnemónico sería para nosotros una simple extensión de nuestra «memoria de las palabras». Pero ello no quiere decir que todas las culturas que hacen esos mapas los consideren representaciones de su conocimiento semántico o lógico. De hecho, en la mayoría de los ejemplos ya citados, a los miembros de la cultura les resultaría difícil concebir sus mapas de otra forma que no fuera una representación directa. El mapa encarnaría la «cosa» que representara.

En este contexto, resulta significativo que los mapas que respaldan la «memoria de las cosas» sean muy anteriores a los textos que respaldan la «memoria de las palabras». Edmund Leach lo señala cuando co-

menta que «la creación e interpretación de mapas bidimensionales es casi universal en el género humano, mientras que la interpretación y escritura de caligrafía lineal es un logro especial, asociado con un alto grado de sofisticación social y técnica» (1976, pág. 51). La escritura se asocia con el conocimiento semántico organizado que puede transmitirse en lenguaje hablado o escrito. Un texto conserva la «memoria de las cosas» por medio de las palabras. Un mapa puede representar esta memoria textual, pero también puede ser una simple representación sin la mediación del lenguaje.

¿Cómo surgió esta concepción del lenguaje como medio de conservación? El comentario inicial del escriba borgoñón era que «el uso de las letras se descubrió e inventó para la conservación de la memoria de las cosas». Resulta interesante que pueda ser literalmente cierto. La percepción de que la escritura conservaba «la memoria de las palabras» surgió tras la invención de la escritura, no antes. Los estudiosos creen que el ideograma sumerio, impreso en arcilla, evolucionó de un sistema de representación directo, «cosa a cosa» (Schmandt-Besserat, 1978). De este modo, la idea de que fue el lenguaje el que sirvió de base para la escritura no parece en principio que ocurriera en el caso de los antiguos sumerios.

¿Cómo evolucionó un sistema de ayudas mnemónicas, que conservaba la «memoria de las cosas» representándolas en tablillas de arcilla, a escritura, un medio de representar las «cosas» a través de símbolos que significaban «palabras»? Según el asiriólogo francés Jean Bottéro, la noción del lenguaje como medio descriptivo autónomo, independiente del contexto del habla, surgió lentamente en el antiguo Oriente Próximo cuando la escritura cuneiforme se desarrolló y perfeccionó (1987, págs. 89-113). Es más, la intuición de que era el lenguaje el que dominaba la labor de describir desde la representación directa no surgió mediante la intuición de que los ideogramas individuales representaban «palabras» y no «cosas». De hecho, a lo largo de su larga historia, los ideogramas cuneiformes continuaron considerándose representaciones de «cosas» y no de «palabras». Podían vocalizarse en el lenguaje sumerio o acadio. También servían de base para la adivinación, lo cual requería que se comprendieran como signos visuales que encarnaban las «cosas» que representaban en todos sus aspectos (Bottéro, 1987, págs. 133-170; también 1974).

Es más probable que la intuición de que la escritura representaba el lenguaje surgiera de la percepción de que un grupo de ideogramas no representaba la realidad directamente, sino mediante sus relaciones mutuas; en otras palabras, no mediante relaciones de cosas materiales,

sino mediante relaciones de sintaxis. De este modo, una cosa sería construir un conjunto de recordatorios en los que cada imagen es un mapa que representa una cosa, pero otra muy diferente emplear dichos mapas para expresar una proposición. Cuando esto sucede, los mapas pasarán a ser ordenados en una secuencia determinada sintácticamente; en otras palabras, ordenados como «lenguaje». Cuando se percibió esto, ya no pudo seguir ignorándose la diferencia entre «palabras» y «cosas». El mismo lenguaje se fue volviendo visible en el texto. Sin embargo, si esta reconstrucción es correcta, se deduce que la gente tuvo que esperar un medio de exponer el lenguaje visualmente antes de poder percibir con claridad la diferencia entre «palabra» y «cosa» (Bottéro, 1987, págs. 128-130).

El argumento de Bottéro es especulativo. Sin embargo, está de acuerdo con lo que los antropólogos han observado con frecuencia. En las sociedades ágrafas, el lenguaje no está separado del contexto del habla; en el mejor de los casos, solo se percibe débilmente que exista independiente (Goody, 1977). En estas sociedades, el mensaje semántico no está separado del contexto en el que se emite; la promesa no se distingue del acto de prometer. Una bendición o maldición es un acto, y las palabras utilizadas en él son simples partes de la representación total.

La conducta de los escribas babilonios recuerda a la nuestra en un aspecto curioso. Estamos tan acostumbrados a utilizar las palabras para respaldar nuestra «memoria de las cosas» que no siempre nos damos cuenta de que existen. No recordamos que estamos utilizando un medio. De forma implícita, la escritura cuneiforme representó desde el principio un sistema de respaldar la «memoria de las cosas» mediante las palabras, solo que los escribas del Oriente Próximo tardaron mucho tiempo en «verlo». En ambos casos, existe la tendencia a pasar por alto la distinción entre «palabras» y «cosas».

También hay una diferencia entre los dos ejemplos. Estamos tan acostumbrados a emplear los textos que tendemos a verlos por doquier. Se interpreta «semióticamente» que un cuadro, un modo de vestir y un estilo decorativo efectúan una «declaración» sobre algo. Los escribas de Oriente Próximo no veían textos en cualquier lugar que miraran. Ni siquiera reconocían al principio sus textos como tales. Su mundo era de «cosas»; los signos que hacían eran sencillamente «cosas» que representaban otras «cosas».

Así pues, las culturas con escritura tienden a semantizar las «cosas» en significados, mientras que las ágrafas tienden a reificar las «palabras» en cosas. La experiencia es diferente, pero, por curioso que parezca, el efecto final es el mismo. Lo que ello sugiere es que, en primer lugar,

nuestra experiencia de la oposición entre las «palabras» y las «cosas» está hasta cierto punto determinada por nuestra cultura. Lo cual no quiere decir que no la experimentemos también de forma subjetiva; pero sí supone que nuestra experiencia subjetiva no define la estructura de la memoria. En ella la frontera entre «palabra» y «cosa», o «semántico» y «sensorial», no está donde nuestra cultura podría experimentarla ni donde una cultura ágrafa la experimentaría. Ello sugiere, por último, que en lo que se refiere a la memoria, no hay por qué asumir que dicha frontera exista.

La memoria y la psicología cognitiva

Los cambios en nuestro paradigma epistemológico reflejan cambios en nuestro modo de pensar, sobre todo en el modo de pensar sobre el pensamiento. Así pues, la epistemología se traduce en psicología. Hemos visto que la concepción textual de la memoria encaja en un contexto histórico más amplio y que este concepto posee varias paradojas asociadas. Estas dificultades no han pasado desapercibidas y hemos de contemplar algunos de los modos como los psicólogos cognitivos y los filósofos empiristas han intentado afrontarlas.

La solución más fácil y puede que más común es dividir la memoria en dos o más clases. El tipo de memoria que puede guardar conocimiento objetivo constituye una parte; otros tipos de memoria constituyen otras. De este modo, según Endel Tulving, psicólogo de la Universidad de Toronto y gran autoridad sobre la memoria, nuestras memorias se dividen al menos en dos «sistemas»: un «sistema de memoria semántica» y un «sistema de memoria episódica». Se dice que estos dos sistemas subyacen en dos formas diferentes de conciencia. La memoria semántica subyace en la «conciencia conocedora», mientras que la memoria episódica subyace en la «conciencia autoconocedora». Por lo tanto, la memoria semántica rige nuestro conocimiento de los hechos independiente de nuestra experiencia personal de nosotros mismos, mientras que la memoria episódica subyace en nuestro sentimiento subjetivo de identidad (Tulving, 1983; para una amplia exposición, véase Gardner, 1985).

Como implican los mismos términos, la distinción entre «memoria semántica» y «memoria episódica» refleja una distinción epistemológica entre memoria organizada racionalmente —es decir, memoria ordenada como una red de conceptos— y experiencia no organizada de forma racional —es decir, experiencia personal recordada, ordenada en series

temporales o, como dice la teoría, «en episodios». En sí, no cabe objetar que la teoría lo señale. Tulving puede afirmar que estas categorías epistemológicas son también categorías psicológicas universales de la mente. ¿Pero son en realidad tan universales? ¿Es observable en todas las culturas la distinción entre lo semántico y lo episódico? La respuesta corta es no: solo en culturas con una concepción de conocimiento organizado semánticamente semejante a la nuestra. En culturas ágrafas, las distinciones de Tulving es probable que resultaran ininteligibles. La teoría es también difícil de aplicar a culturas alfabetizadas con concepciones de conocimiento de orientación visual, como los ejemplos del siglo XVI ya expuestos. La teoría haría incomprensible una obra como los *Ejercicios espirituales* de Loyola, pues en ella el conocimiento verdadero se sustenta por la intensidad de la experiencia sensorial en la meditación personal.

A menudo, la misma elección de términos de Tulving resulta reveladora. Según él, la memoria semántica recuerda mediante «símbolos», mientras que la memoria episódica recuerda mediante «experiencia» evocada. Se utiliza «símbolo» en el sentido de «símbolo lógico», es decir, un signo que tiene un equivalente semántico, pero no es su único significado posible. Incluso hoy, la concepción de lo simbólico en contraste con la experiencia sensorial resulta restringida, pues parecería excluir el uso de «símbolo» en relación con las artes visuales. Hacia 1400, el humanista florentino Coluccio Salutati aportó una explicación muy diferente de la imagen visual: «Puesto que se llega a la comprensión y conocimiento de las cosas espirituales por medio de las cosas sensibles [...], siempre que entendamos el cuadro como algo hecho por la mano del hombre, no algo divino en sí, [podríamos seguir viendo en él] una similitud de la providencia, dirección y orden divinos» (en Baxandall, 1971, págs. 60 y 61).

Estas palabras suponen una teoría del conocimiento antitética al paradigma semántico; compendian una gama completa de pensamiento medieval y renacentista sobre las imágenes visuales y su relación con el mundo real. El hecho de que incluso hoy la idea de una imagen visual significativa sea perfectamente comprensible para la mayoría de las personas parece sugerir que la teoría racionalista de la memoria no logra hacer justicia no solo a las memorias de los periodos anteriores de nuestra historia, sino tampoco a nuestras propias intuiciones[5].

---

[5] Citamos la teoría de Tulving como un ejemplo, pues no hay espacio para una exposición general de las teorías psicológicas sobre la memoria. Nuestra crítica a Tulving se reduce a dos puntos. Primero, no ha intentado validar sus resultados en las diversas

La memoria y los filósofos empiristas

Toda teoría sobre el conocimiento debe, en un punto u otro, enfrentarse a la noción de cómo funcionan nuestras mentes, aunque solo sea para acabar concluyendo que no existe una relación necesaria entre los dos. Los filósofos empiristas lo han percibido claramente desde el siglo XVII. Vieron que su concepción del conocimiento objetivo tenía que asociarse con una explicación de cómo es que podemos recordar con objetividad. Su noción de memoria preferida era la de conservadora de imágenes sensoriales. Sin embargo, esta descripción planteó un problema inmediato. Como percibió Hobbes, para mostrar cómo conserva la memoria información sensorial verdadera, primero tenemos que mostrar cómo, en nuestras mentes, podemos distinguir las percepciones retenidas verdaderas de las simples «fantasías». En otras palabras, debemos suponer la existencia de una facultad mental que nos permite distinguir la memoria verdadera de la simple imaginación. Hume sostuvo que esta facultad era la claridad superior y carácter real de la memoria verdadera *(Treatise of Human Nature*, 1739, I.i.3). Fue una postura que adoptaron muchos empiristas. De este modo, los filósofos desde Hobbes y Hume hasta Russell han sostenido la existencia de una facultad de la experiencia mental —una cualidad específica de los recuerdos verdaderos, una señal infalible unida a ellos— que nos permite, basándonos nada más en nuestra experiencia de ellos, separar la verdad de la ficción (Warnock, 1987, págs. 15-22, con citas).

El argumento de que existe una señal unida a los recuerdos verdaderos que nos permite reconocerlos como tales da por sentado que siempre distinguimos la verdad de la fantasía, lo cual no es en absoluto cierto. En un relato de sus primeros recuerdos, Goethe describe cómo, poco después del nacimiento de su hermano, tentado por amigos de su edad, tiró la porcelana china de la familia a la calle. Como hecho, el incidente no es problemático, un simple ataque de celos, ca-

---

culturas. Esta crítica podría aplicarse a los cognitivistas en general. Segundo, su separación de lo semántico y lo sensorial produce una concepción de la memoria que va contra la intuición. Esta es una objeción más compleja, pues aunque los psicólogos cognitivos suelen distinguir entre sistemas semántico y episódico en la memoria, no lo hacen de forma tan inflexible como Tulving. Así, Baddeley, uno de los principales teóricos modernos de la disciplina, habla de «sinestesia» en la memoria, refiriéndose al modo en que la memoria de un nivel evoca la de la otra. Duda de forma explícita de la utilidad práctica de la distinción de Tulving (Baddeley, 1976, págs. 317 y 318; 1990). Véanse también Mishkin y Appenzeller, 1987 y Neisser, 1981.

bría suponer. Sin embargo, como recuerdo es más ambiguo pues, como escribió Goethe en su autobiografía, no sabía si el recuerdo del incidente era real o si no era más que el recuerdo del incidente según lo había reconstruido en su imaginación infantil tras escuchar el relato repetido por sus padres (Wollheim, 1980).

La experiencia de Goethe hace que parezca dudosa la afirmación empirista. Sin duda, la imagen era clara para Goethe, lo cual no le confirmaba que lo que recordaba bien no fueran sus propias imaginaciones. Además, su experiencia no es infrecuente; a muchas personas les resultan igualmente ambiguos sus recuerdos infantiles. Es fácil confundir un recuerdo con la «cosa real» cuando es lo bastante claro, pues no solemos reconocer que lo que recordamos son solo recuerdos, no datos de los sentidos conservados. Esta ambigüedad puede ser desconcertante, pues socava la fe que tenemos en nuestra capacidad de distinguir siempre los recuerdos verdaderos de la imaginación solo por nuestra experiencia de los primeros.

El dilema de los empiristas está arraigado en su concepción de la memoria como datos sensoriales conservados. Es probable que se pueda rastrear dicha concepción hasta el problemático relato de la percepción realizado por Aristóteles en *De anima*[6], pero los empiristas desarrollaron esta concepción dentro de los límites de una noción cartesiana de la mente que habría sido completamente ajena a Aristóteles. Los empiristas necesitaban mostrar cómo la imagen de, digamos, una fresa percibida por la mente y guardada en la memoria podía ser idéntica a la fresa de la realidad, sin que esa misma imagen fuera, en ningún sentido, la suplantación de una «fresa». Solo si esta imagen podía ser a la vez verdadera y completamente independiente de la realidad serviría como fuente del conocimiento objetivo. Así pues, Hume pudo admitir candorosamente que el modelo es incompatible con la experiencia a la vez que seguía percibiendo que debía defenderse el modelo.

La memoria en su contexto

La conclusión de Hume es paradójica. Si creyéramos realmente que nuestros recuerdos son transcripciones precisas de experiencias reales, demostraríamos mucha más confianza en ellos de lo que hace-

[6] Sorabji, 1972. No está claro si las doctrinas empiristas sobre la memoria fueron influidas por los escritos específicos de Aristóteles sobre la memoria o por la teoría general de la percepción contenida en *De anima*. Véase al respecto McGinn, 1982.

mos. También nos preocuparía bastante más el hecho de olvidar, pues mucha de nuestra experiencia cotidiana nunca parece estar bien «transcrita». No obstante, en circunstancias normales, nuestros recuerdos nos resultan muy útiles; recordamos sin siquiera darnos cuenta de que lo hacemos. Lo que implica el fracaso de la empresa empirista de descubrir un mecanismo garante de la verdad dentro de la mente es que el modelo de «copia y almacenamiento» no se corresponde con nuestra experiencia de la memoria. No implica que nuestra confianza cotidiana en nuestros recuerdos sea equivocada. Solo se nos requiere que busquemos la fuente de esta confianza en otro lugar.

Gran parte de dicha confianza se deriva del hecho de que experimentamos el presente como si estuviera conectado con el pasado. Nuestra experiencia del presente está insertada en la experiencia pasada. La memoria representa el pasado y el presente como si estuvieran interconectados y fueran compatibles entre sí. Tenemos confianza en este tipo de memoria porque se prueba continuamente en la vida cotidiana. Esta prueba también revela incoherencias, pero cuando sucede no solemos tener dificultad para confabular una razón. No puedo encontrar las llaves en el lugar donde recuerdo haberlas dejado esta mañana. Imagino que otra persona las ha cogido o que he sido más despistado de lo habitual. Ninguna de las hipótesis me obliga a dudar de la conexión del pasado y el presente.

Por supuesto, esta inserción de la memoria en la experiencia reciente también puede estar en el origen de su debilidad como fuente de conocimiento del pasado. La memoria es más fuerte en el continuo del presente, donde se ejercita y prueba constantemente; puede ser anacrónica sobre hechos ajenos a ese continuo. Sin embargo, dentro de él, el método de validar de forma continua la memoria mediante la experiencia presente suele funcionar muy bien.

Si se valida la memoria en la práctica real, debe deducirse por desgracia que no siempre es absolutamente cierta. Nuestro conocimiento del pasado y el presente se construye sobre ideas y recuerdos en la mente presente; no puede ser más preciso que las ideas y recuerdos en los que se basa. Nuestra confianza en los recuerdos está limitada por la posibilidad de que sea contradicha por nuevas experiencias o ideas mejores. Nos demos cuenta o no, lo valioso de la memoria no es su capacidad de proporcionar un cimiento inamovible al conocimiento, sino, sencillamente, su capacidad de mantenernos a flote.

El fracaso de las explicaciones filosófica y psicológica para proporcionarnos un conjunto de categorías para la descripción de la memo-

ria que tenga validez universal muestra la naturaleza funcional de mucha de nuestra experiencia de esta. Suele ser una experiencia asociada con una tarea específica, e importa mucho qué tipo de tarea sea. Nuestra experiencia de recordar información semántica es diferente de nuestra experiencia de refrescar recuerdos de nuestra primera infancia. Ambas son diferentes de nuestra experiencia de tratar de recordar cómo bailar el tango. Sin embargo, estas diferencias funcionales también son diferencias sociales, pues es el mundo en que vivimos el que establece las tareas de nuestra memoria, determina los modos en que debemos realizarlas e incluso nos otorga las categorías en las que debemos pensar sobre ellas. Es así en el caso de la memoria individual y también en el de los recuerdos colectivos.

Todo conjunto de categorías empleado en la descripción de un recuerdo no puede tener más que una validez relativa y no universal; lo cual es aplicable, por supuesto, a las categorías utilizadas en este libro. Trataremos de elegir las más generales y neutrales posible, pero seguirán siendo categorías relativas. También debemos precavernos de racionalizar la memoria mientras la describimos. La memoria es fluida y actúa de formas que apenas percibimos. Por lo tanto, las categorías en las que la analizamos deben ser lo bastante indefinidas como para evitar cualquier sentido de fronteras rígidas que separen un «tipo» de memoria de otro.

Por último, está el problema de que al analizar la memoria le otorgamos una consistencia de objeto que en realidad no posee. Sin embargo, este problema ya está presente en nuestro hábito cotidiano de emplear analogías físicas para expresar la experiencia mental. «Acariciamos» ideas; «buscamos» respuestas. Lo que «en realidad» queremos decir cuando afirmamos que «por fin cayó la breva» es que la «máquina» se «conectó» de repente o tal vez que el «punto» del comentario «hizo clic» de repente y «encajó en su lugar». Al explicar una analogía hemos recurrido a otra y parece que no somos capaces de salir del círculo. Veremos más adelante que esta tendencia de describir la mente con analogías espaciales es de por sí significativa. Sin embargo, de momento solo pretendemos destacar que dichas descripciones son, de hecho, analogías. Siempre que nos demos cuenta de ello, podemos comprender que los homúnculos al frente de sus paneles de control no son más que «hombrecillos» metafóricos y heurísticos, y no entidades mentales reales.

El problema de la analogía existe también en un plano más profundo. Nuestro empleo de analogías descriptivas está influido por nuestra concepción del lenguaje como un medio de descripción autónomo y separado de lo que describe. Esto es lo que hace tan heurística la ana-

logía del «fantasma dentro de la máquina» de Arthur Koestler para describir nuestras mentes. Pero también vemos que la distinción entre «palabra» y «cosa» no está presente de modo natural en nuestras memorias; ni la gente de otras culturas experimenta siempre esta distinción de la manera precisa en que lo hacemos nosotros. Lo cual significa que al trasladar la discusión del problema general de cómo vamos a exponer la memoria social al de la descripción real de las experiencias de memoria de otras personas, debemos tener cuidado con cómo describimos los «fantasmas» dentro de las «máquinas» de las demás personas.

En principio, solemos considerar la memoria social una expresión de la experiencia colectiva: identifica a un grupo, dándole un sentido de su pasado y definiendo sus aspiraciones para el futuro. Al hacerlo, la memoria social suele realizar afirmaciones factuales sobre hechos pasados. A veces somos capaces de comprobar dichas afirmaciones factuales con fuentes documentales, pero otras no. Sin embargo, en ambos casos la cuestión de si *nosotros* consideramos dichos recuerdos ciertos desde el punto de vista histórico resultará con frecuencia menos importante que si *ellos* los consideran ciertos. Los grupos pueden considerar sus tradiciones como un conjunto de relatos divertidos, que tal vez posean una lección moral que enseñar, pero que no son más que ficciones. No obstante, en otros casos, los grupos pueden considerar fidedignas sus tradiciones. En estos últimos casos, es importante preguntar cómo y por qué lo hacen, pues no cabe suponer que ningún grupo se limite a considerar sus tradiciones los datos sensoriales conservados de sus antepasados.

La memoria social es una fuente de conocimiento, lo cual significa que hace más que proporcionar un conjunto de categorías mediante las que, de un modo inconsciente, un grupo experimenta lo que le rodea; también le proporciona el material para la reflexión consciente, lo que significa que debemos situarlo en relación con sus propias tradiciones, preguntando cómo interpreta sus «fantasmas» y cómo los usa como fuente de conocimiento.

Reconocimiento, recuerdo y articulación

Podemos volver a la descripción de la memoria con una sencilla observación: es compleja. Bajo el término hay un conjunto de actos mentales. Asociados con frecuencia con la memoria están, por ejemplo, el reconocimiento, el recuerdo y la articulación. Reconocer significa identificar algo o a alguien a partir del conocimiento o experiencia

previos, por lo general, un «algo» que está ante nosotros. La presencia no es necesaria para el recuerdo; este término implica hacer regresar algo a la mente. En contraste con el reconocimiento, que suele suponer percepción, el recuerdo es por lo tanto un acto puramente interno, que suele suponer alguna forma de representación mental. Cuando rememoramos, comunicando lo que recordamos a los demás, trasladamos la memoria a un estadio más, la articulación. Ello implica la expresión que, aunque suele ser una exteriorización de la memoria, puede ser también un proceso puramente interno.

Tenemos, por tanto, tres categorías: reconocimiento, recuerdo y articulación. Cabría preguntarse si estas tres categorías son parte de un único acto o tres actos distintos. Es más, en la medida en que podrían ser distintos, cabría preguntarse en qué sentido preciso deberíamos separarlos.

Según P. D. MacLean, podemos especular que nuestra memoria consciente —es decir, la memoria asociada con los lóbulos frontales del cerebro— ha evolucionado en tres estadios. El primero representa el desarrollo del cerebro de los reptiles, que podríamos denominar nuestra «conciencia de cocodrilo». Ahí la memoria existe solo en el plano del reconocimiento. La presentación de un estímulo reconocido desencadena un curso de acción que, en cierto sentido, ya está programado en el animal. El segundo estadio es el de los paleomamíferos o nuestra «conciencia de caballo», que consiste en la capacidad de un animal para establecer una conexión entre un estímulo presentado y otro no presente. De este modo, el animal no necesita estar en presencia del estímulo —comida o algo que teme— para reaccionar a él, sino solo en presencia de algo asociado con la comida o el miedo. Ello basta para permitir al animal «prever» lo que vendrá después y comportarse de acuerdo. El tercer estadio es el de los neomamíferos, que es el nuestro. En él el «animal» posee la capacidad no solo de seguir una cadena de asociaciones, sino también de representar o articular de algún modo lo que recuerda (citado en Fischer, 1979, pág. 34).

Todas estas teorías sobre el origen de la conciencia son muy especulativas: citamos esta solo como ejemplo. Tiene la ventaja de presentar de forma conveniente las tres categorías de la memoria como evoluciones en tres estadios neurológicos distintos. Si la aceptamos, también aceptamos que el reconocimiento, el recuerdo y la articulación pueden distinguirse desde el punto de vista neurológico. ¿Significa esto que podemos distinguirlos también en términos puramente psicológicos? El ejemplo pretende demostrar que no necesariamente. Sin duda, podemos distinguir el reconocimiento, el recuerdo y la articula-

ción como tres tipos distintos de conducta. Pero ni la posibilidad de una distinción neurológica ni la de una distinción de conducta establecen que también realicemos una distinción atendiendo nada más a la experiencia mental. En este plano poco las separa. No hay nada, por ejemplo, subjetivamente primitivo en reconocer no sentir que una parte reptil de nuestro cerebro está transmitiendo un mensaje a nuestros centros de razonamiento más evolucionados de la corteza cerebral. Ni, por ejemplo, cuando vemos una señal de *stop,* tenemos ningún sentimiento de que el reconocimiento de la palabra proviene de un «sistema» de memoria, mientras que el reconocimiento del color proviene de otro.

La ubicación física de la memoria (o memorias) puede ser una cuestión neurológica pertinente, lo cual no la convierte en psicológica, pues sea cual fuere su ubicación, no experimentamos que nuestros recuerdos provengan de «aquí» o de «allí»: solo recordamos. «Solo recordamos» porque nuestra situación con respecto a nuestros pensamientos es tal que, por así decirlo, no tenemos forma de «mirar por encima del hombro» para ver de dónde provienen. Como consecuencia de nuestra situación poco práctica, nuestras explicaciones de los sucesos mentales son rara vez poco más que descripciones analógicas. Cartografiamos la mente proyectando en ella las categorías percibidas de la conducta mental. Pero estas categorías son en su mayoría funcionales. Definimos las partes de nuestra mente con referencia a lo que hacemos con dichas «partes». De este modo, la experiencia social se vuelve a cartografiar como topografía mental. Podríamos profundizar un poco con la ayuda de un rudimentario experimento mental.

Imaginemos a un experto cultivador de rosas con unas existencias, por ejemplo, de cien variedades. Si se le pide que nombre y describa todas sus rosas, sería capaz de hacerlo con facilidad. Probablemente tendría una gran cantidad de conocimiento conectado dentro de su cabeza de variedades y subespecies, con sus diversas características e historias. Una vez que comienza a recordar, una cadena de asociación natural pondría a su disposición el resto de su conocimiento especializado. Incluso sin la ayuda de fórmulas mnemotécnicas, las partes del conocimiento se estructuran en secuencias de conceptos relacionados, lo cual facilita mucho su recuerdo.

Esta conexión del conocimiento no solo ayuda a recordar, sino que también facilita la articulación. Las secuencias de conceptos relacionados suelen estar estructuradas en parte semánticamente. Dichas secuencias son más fáciles de articular porque la memoria ya las conserva en una forma sintáctica. El lenguaje es un recordatorio natural;

organiza nuestro conocimiento en categorías conceptuales de las que se dispone de inmediato para su articulación.

Sin embargo, para el objetivo del experimento, podríamos desear dificultar la tarea mnemotécnica introduciendo la oposición entre lo semántico y lo sensorial. Podríamos pedir al cultivador de rosas que se represente cada una de las cien variedades sin articularlas en palabras, ni siquiera para sí mismo. En otras palabras, le estaríamos pidiendo que se acuerde de una serie de cosas en términos puramente sensoriales. Resolver esta tarea podría implicar por su parte un paseo imaginario alrededor de los macizos de rosas, representándose cada una cuando se la encuentra. Dicha operación mental, privada del atajo que proporciona el lenguaje, llevaría más tiempo; veríamos que la memoria visual, cosa a cosa, es más engorrosa que la memoria palabra a cosa. Pero sigue sin ser imposible. De hecho, la idea de un paseo mental por una serie de imágenes visuales era el principio en el que se basaba el teatro de la memoria.

Avancemos ahora un paso más e introduzcamos la distinción entre recuerdos sensoriales que son intrínsecamente espaciales y los que no lo son. Podríamos privar al cultivador de rosas del apoyo del espacio imaginario, pidiéndole recordar cada una de las cien rosas solo por su olor, sin evocar sus nombres ni tampoco acordarse de sus imágenes o su situación en el jardín. En otras palabras, le pediríamos recordar una serie de olores no nombrados ni localizados, una serie que no estaría organizada lógica, semántica ni espacialmente. Esta tarea podría resultar imposible. El pobre cultivador tal vez no supiera ni por dónde empezar.

Al igual que la distinción entre la «memoria de las palabras» y la «memoria de las cosas», la que existe entre lo semántico y lo sensorial es verdadera. Sin embargo, tampoco representa oposiciones naturales sencillas. Son formas de interpretar y catalogar la experiencia que se desarrollaron gradualmente en la sociedad occidental. No obstante, nuestra experiencia de la memoria se entrelaza con los modos en los que la utilizamos. Por lo tanto, estas distinciones influyen en la forma como empleamos nuestros recuerdos.

La memoria es flexible; si queremos, somos muy capaces de distinguir los recuerdos abstractos de los de percepción y sensación. Si el cultivador de rosas recuerda el conocimiento destinado a la articulación en conceptos estructurados semánticamente, lo hace porque es más eficaz conservar información que a la larga necesita articularse en formas ya estructuradas semánticamente. La razón es funcional. El hecho de que el cultivador de rosas articulara su memoria en conceptos estructurados semánticamente no significa, por supuesto, que carezca de

otros tipos de recuerdos. También fue capaz de recordar sus rosas como una secuencia visual. El hecho de que observara una distinción entre lo semántico y lo sensorial en la práctica muestra que sabía cómo adaptar su memoria a sus objetivos.

Expresándolo de modo más general, es posible recordar «información semántica pura», es decir, información codificada en una cadena de símbolos semánticos, lingüísticos, matemáticos u otros. Es lo que hace un ordenador y, en un grado mucho más limitado, lo que hacemos también nosotros. El hecho de que nos resulte conveniente recordar información semántica en su forma descontextualizada ilustra la ventaja de las palabras como medio para la conservación de la «memoria de las cosas». Cuando ordenamos nuestros recuerdos en cadenas de conceptos puramente semánticos, nuestro campo asociativo será semántico. Una cadena semántica lleva a otra. De este modo, las cadenas de conceptos semánticos están incorporadas en campos semánticos mayores en los que el recuerdo sensorial se evita casi por completo.

Suele resultarnos ventajoso recordar la información textual o científica de ese modo preciso. Esta información es «objetiva». Recordarla no requiere acordarse de dónde y cuándo la aprendimos, pues esas circunstancias no tienen nada que ver con la información. Suele ser más eficaz olvidar dichas circunstancias siempre que podamos hacerlo sin perder la información. En este modo de recordar, los conceptos semánticos funcionan como «significantes» sin sus «significados».

Sin embargo, por muy útil que esta cadena semántica pudiera resultar para la conservación de información pura, fue inútil para el cultivador de rosas cuando le pedimos que paseara mentalmente por su jardín. Al requerirle que precediera a los conceptos semánticos volvió a la memoria sensorial, la «memoria de las cosas». Resulta significativo que también volviera a la memoria personal, pues fue capaz de acometer el paseo mental recordando solo su experiencia personal. Ello ayuda a establecer una premisa esencial: la memoria sensorial y la memoria personal están unidas de forma natural; recurrir a una supone recurrir a la otra.

Esta unión de lo sensorial y lo personal no es, por supuesto, nada más que un efecto de la continuidad de mente y cuerpo, y de la memoria y la percepción. Basándose en dichas continuidades, la memoria es capaz de proporcionarnos la coherencia que sustenta nuestro sentido del yo. Hemos dicho que proporcionarnos esa coherencia es la tarea principal de la memoria en nuestras vidas normales. De este modo, la fuente de nuestra confianza en el funcionamiento de la memoria radica en la continuidad de la mente y el cuerpo, y con nuestra memoria personal y sensorial más que con nuestra memoria semán-

tica. Lo cual pone de cabeza al paradigma textual de la memoria: la memoria semántica no es la forma de memoria canónica y normal, sino la excepción. Por supuesto, ello no menosprecia el gran poder y conveniencia de la memoria semántica ni niega que es sobre todo por su mediación como somos capaces de recordar información ajena al continuo del presente. De hecho, si no recordamos información semántica, tendemos a quejarnos de que «nos falla la memoria». Pero no podríamos estar incorporados en el mundo del modo en que lo estamos si la memoria semántica no fuera sostenida y complementada de forma continua por la memoria personal y sensorial.

Por último, el hecho de que el cultivador de rosas no sea capaz de recordar una serie puramente olfativa no significa que no recuerde el aroma de sus rosas. Si se le presentara el aroma de una rosa particular, tal vez lo reconociera de inmediato. Es más, en el instante en que reconociera el olor, el nombre y la imagen de la rosa particular surgirían en su cabeza. Sencillamente, el cultivador no fue capaz de recordar esos aromas de un modo lo bastante claro como para emplearlo en una secuencia mnemónica.

Ello nos ayuda a establecer otra premisa. Todos los sentidos desempeñan un papel al afirmarnos que estamos unidos al mundo. Sin embargo, la vista y el oído parecen ser los dos sentidos que se prestan mejor al tipo de secuencias mnemónicas esenciales para recordar. El olfato, el gusto y el tacto también suceden en el espacio y el tiempo, pero no solemos emplear imágenes olfativas como medio de ordenar en secuencias nuestros recuerdos. Así pues, aunque reconocemos mediante todos nuestros sentidos, solemos recordar vistas y sonidos con mayor facilidad que olores, gustos y tactos. Podemos representarnos con mayor facilidad imágenes visuales y acústicas, mientras que nos resulta más difícil en el caso de los sentidos restantes. Nuestra capacidad para recordar y fantasear en imágenes espaciales y acústicas (imaginando incluso nuestras mentes como «lugares» que contienen «fantasmas» y «recuerdos») muestra que la memoria sensorial del espacio y el sonido no es menos conceptual que nuestra memoria abstracta de significados. El espacio y el sonido caracterizan el mundo tal como nos lo representamos en nuestra imaginación de un modo que los olores, gustos y tactos no lo hacen[7].

---

[7] Oliver Sacks en *Seeing Voices* (1989) presenta unas descripciones maravillosas de los mundos interiores de los sordos congénitos. No sabemos si alguien ha estudiado seriamente la posibilidad de ordenar la memoria por el olor y el sentido del tacto solo (véase Baddeley, 1976, págs. 262-264 para alguna experimentación). Sin embargo, existe un relato de ficción muy entretenido en la novela de Patrick Süskind (1986), *El perfume*.

Extender la noción de «conceptual» para que incluya imágenes visuales y acústicas significa rechazar la noción que limita lo conceptual a ideas organizadas semánticamente. Desde el punto de vista del funcionamiento de la memoria, las imágenes sensoriales recordadas no son menos conceptuales que los conceptos organizados semánticamente. Definir las imágenes visuales y acústicas recordadas como «conceptos» significa regresar en parte a la noción de Locke de que todo lo que puede representarse en la mente puede considerarse una «idea». Cabe admitirlo siempre que no haya que aceptar el modelo de «copia y almacenamiento» de la memoria o la percepción. La memoria supone un grado de interpretación. Nuestras memorias no guardan pequeñas réplicas del mundo exterior realizadas con material mental, igual que no lo hacen las partes traseras de nuestros televisores (cfr. Marr, 1982; Kosslyn, 1980).

Conceptos visuales recordados

Podemos ilustrar la noción de «concepto visual» con un experimento sencillo realizado por el historiador del arte Ernst Gombrich. Le pidió a un niño de once años que efectuara una copia exacta del cuadro de Constable *Wivenhoe Park*. El resultado fue una representación muy simplificada. El césped moteado y frondoso de Constable se redujo a una mancha verde; las nubes de tonos delicados se convirtieron en una zona uniforme gris claro. Las figuras animales y humanas se adelantaron y dibujaron desproporcionadamente grandes o desaparecieron del cuadro. De este modo, el estudio de la naturaleza cuidadosamente observada de Constable se tradujo a un conjunto de conceptos visuales (Gombrich, 1980, frente a la pág. 50).

Como concepto, hierba es una «cosa verde», del mismo modo que cielo es una «cosa azul» y una manzana es una «cosa roja». Por supuesto, desde el punto de vista empírico, la hierba, el cielo y las manzanas pueden ser de varios colores. Si los niños suelen pintar cielos azules y manzanas rojo brillante no es porque sufran defectos de visión o memoria, sino porque es más fácil lograr un parecido reconocible pintando el concepto.

De forma similar, el concepto de ser humano es algo con piernas, brazos, dedos, ojos, orejas, nariz, pelo, etc. Por supuesto, desde el punto de vista empírico, los seres humanos se sitúan con frecuencia en nuestro campo de visión de modo que muchos de estos detalles nos resultan invisibles. Sin embargo, a un niño puede parecerle conceptual-

mente incorrecto representar una figura de esa forma (Piaget e Inhelder, 1956). Por ello, la figura puede agrandarse desproporcionadamente y girarse para presentarla de frente, lo cual otorga espacio al niño para incluir todos los detalles esenciales. Donde no puede hacerse, las figuras se pasan por alto.

Siempre existe la tendencia a la simplificación y esquematización en la memoria. La conceptuación significa que la memoria se guarda en una forma «conceptual», ya que los conceptos son más fáciles de recordar que las representaciones completas. La simplificación resultante de la conceptuación puede ser drástica. Las relaciones espaciales en una imagen visual se prestan a ser modificadas para que las relaciones temporales o lógicas de consecuencia aparezcan con mayor claridad. De forma ocasional, la disposición espacial de las figuras en la imagen llega a reconstruirse de modo que manifieste relaciones de causa y efecto que no estaban originalmente presentes.

Barlett y el «el esfuerzo por hallar significado»

Hemos sostenido que, en nuestras actividades cotidianas, la memoria sensorial y la memoria semántica se ligan de un modo complementario. Empleando la idea expresada de concepto visual, podemos comenzar a explorar cómo ocurre.

Es difícil observar la conceptuación en un experimento psicológico por la sencilla razón de que es mucho más fácil observar y registrar la memoria que «sale» que la que «entra». El ejemplo de Gombrich representa toda una clase de experimentos psicológicos. Resulta significativo que casi todos fueran realizados por psicólogos especializados en la percepción (cfr., por ejemplo, Allport, 1955; Gibson, 1950). Es más fácil observar la «entrada» de la percepción que la de la memoria, lo cual sugiere que, para los fines de los experimentos psicológicos, la memoria podría considerarse una extensión de la percepción. Esta postura tiene sus peligros: olvidar, por ejemplo, no es del todo equivalente a no percibir. De todos modos, tratar la memoria basándose en su analogía con la percepción ofrece al menos alguna indicación de las distorsiones que es probable que aparezcan en la conceptuación.

El problema de observar la «entrada» y «salida» de la memoria fue abordado por vez primera por el psicólogo alemán Ebbinghaus en la década de 1880. Situó a sus sujetos experimentales en aislamiento completo y les hizo recordar sartas de sílabas sin sentido. En la década de 1930, el psicólogo de Cambridge Frederick Barlett estudió los experimentos

de Ebbinghaus. En su opinión, los resultados, aunque interesantes, eran limitados. Los experimentos eran demasiado artificiales. Ebbinghaus había tratado de resolver el problema de la memoria aislándola lo más posible de su contexto en la vida cotidiana; pero, según Barlett, el rasgo más importante de la memoria, de la forma en que la utilizamos, es que nunca está fuera de contexto (Barlett, 1932, págs. 3-5).

El punto de partida para sus experimentos fue la noción del psicólogo francés Binet de «idea gobernante». Barlett concebía la memoria como un «esfuerzo por hallar significado», en el cual este se obtenía organizando en secuencias lo que se debía recordar en un patrón claro, comprensible y, en consecuencia, fácil de recordar. Se propuso investigar las ideas que regían la formación de esas secuencias (véase Barlett, 1932 para este párrafo y los siguientes).

En un experimento mostró a sus sujetos cinco dibujos lineales que representaban rostros militares y les pidió que los memorizaran. Como sospechaba, todos los sujetos captaron los rasgos sobresalientes de los dibujos —sombreros, insignias, barbas, pipas, etc.— como «ideas gobernantes» que los ayudaban a organizar las secuencias de sus percepciones en la memoria. Sin embargo, al discutirlo con sus sujetos, descubrió que también empleaban otras diversas técnicas. Algunos realizaban complicadas operaciones mentales, rotando o invirtiendo ciertas imágenes a fin de que resultaran más evidentes ciertos patrones visuales. Otros inventaron esquemas semánticos como recordatorios. Una de las técnicas favoritas era hacer que los «rostros cobraran vida» imaginándolos como personas reales e inventando pequeños relatos sobre ellos.

Estos experimentos respaldaron algunas observaciones generales sobre el uso de la memoria. La primera es que el esfuerzo por hallar significado era un proceso tanto consciente como inconsciente. El planteamiento fundamental era el mismo tanto si el sujeto abordaba la tarea ideando una estrategia consciente como si no. Los sujetos trataban siempre de observar un patrón en el material, reducirlo a un patrón o imponerle un patrón a fin de convertirlo en algo capaz de memorizarse. En otras palabras, antes de poder memorizar el material, los sujetos tenían que «cartografiarlo».

Los patrones con los que los sujetos cartografiaban el material eran en general de dos tipos: semánticos y sensoriales. Algunos sujetos tendieron más a proyectar en el material patrones semánticos, mientras que otros vieron patrones visuales. Sin embargo, ningún sujeto recordó en patrones exclusivamente semánticos o visuales. De hecho, la mayoría eran tanto semánticos como visuales. Así pues, un sujeto que recordaba los rostros haciéndoles cobrar vida comenzaba empleando

una estrategia visual. Pero, como le explicó a Barlett, tan pronto como había logrado que el rostro cobrara vida, lo fijaba en la memoria asignándole un nombre. Dichos «saltos» entre lo semántico y lo visual eran comunes y se experimentaban como naturales. Los sujetos inventaban pistas semánticas para recordar imágenes visuales y empleaban imágenes visuales para centrarse en descripciones semánticas.

Además, obtenían mejores resultados cuando utilizaban juntas una variedad de técnicas. Ninguna técnica aislada logró buenos resultados continuos, pues, como le asombró descubrir a Barlett, los sujetos tendían a despistarse por las mismas técnicas que empleaban. Las técnicas semánticas, que recordaban la información mediante un patrón verbal, solo la conservaban en el mismo patrón verbal. Una vez que este se había formado y memorizado, el significante, por así decirlo, se separaba del significado y quedaba a la deriva, lo cual conllevaba que una vez que la información sensorial se había verbalizado, se olvidaba. Los sujetos no podían volver a comprobar su memoria visual y percibir los errores. Sin embargo, resulta significativo que ello no significara que la memoria verbalizada no fuera acompañada por imágenes visuales. Unida a la pista verbal, había inevitablemente una imagen visual. Es más, esta imagen visual tendía a corresponder con su pista, fuera errónea o no. En otras palabras, los sujetos de Barlett se vieron con frecuencia en el dilema de Goethe de no tener modo de decir si una imagen visual recordada era real o imaginaria.

Las técnicas visuales conservaban una imagen que podía ser consultada introspectivamente. De este modo, conservaban la información de una forma más completa. Sin embargo, tendían a conservar las imágenes en una forma no estructurada, lo que dificultaba su recuerdo. Tampoco estaban libres de distorsión. Parece que es imposible concentrarse en una imagen sin fantasear sobre ella. Por lo tanto, los sujetos que hacían cobrar vida a los rostros tendían a reconstruir sus imágenes de ellos según su imaginación. Cuando Barlett mostró a uno de sus sujetos el dibujo real del rostro sobre el que le había dado una explicación muy detallada aunque imprecisa, pensó que lo había sustituido por un nuevo dibujo.

Barlett se sintió intrigado por el modo en que la memoria semántica y la visual se complementaban mutuamente, aun cuando ambas estuvieran equivocadas. Sospechaba que aunque la memoria parecía estar organizada semánticamente, tal vez hubiera un componente visual fuerte en la misma experiencia de recordar. Se dio cuenta de que la memoria visual tendía a fijarse en detalles, que se recordaban con precisión, mientras que no era así en el caso de la perspectiva y las relaciones del campo visual. Ello le hizo preguntarse sobre el efecto de estos

detalles recordados con tanta claridad en la memoria semántica. Había observado que la memoria visual compensaba un error en el patrón semántico produciendo una imagen visual que lo confirmaba. ¿Podía actuar también en el sentido contrario? ¿Se acomodaría la memoria semántica a los detalles visuales recordados?

Para explorarlo, ideó un experimento bastante diabólico. Eligió un relato y se lo dio a sus sujetos para que lo recordaran. No esperaba que memorizaran el texto completo, sino que les pidió que volvieran a contarlo con sus propias palabras. Las condiciones del experimento fueron informales, y todos los participantes parecían ser conocidos suyos. Leyeron el relato completo dos veces y se les dio tiempo para pensar sobre él. Barlett les hizo pruebas inmediatamente después y, a partir de entonces, a intervalos regulares, según se los encontraba (se topó con uno de los participantes en la calle seis años después de la prueba y de inmediato le preguntó por el relato).

Lo que Barlett no les dijo a sus sujetos, pero que hace especialmente interesante el experimento, es que el relato es ininteligible. Había elegido un cuento de los indios americanos recogido por el antropólogo estadounidense Franz Boas, titulado «La guerra de los espíritus», pero se le había sacado de su contexto. En el texto de Boas, no está claro quiénes son los espíritus o entre quiénes es la guerra. Como había previsto Barlett, la ambigüedad radical del relato obligó a sus sujetos a intelectualizar. En su «esfuerzo por hallar significado» se vieron obligados a cartografiar la historia antes de recordarla, aportando alguna interpretación que la hiciera inteligible.

Las interpretaciones fueron muchas y variadas. El planteamiento más común fue racionalizar a los espíritus para que desaparecieran, interpretando la referencia a ellos como la denotación a algún clan o tribu nativa americana. Sin embargo, no resulta sorprendente en el Cambridge de los clasicistas F. L. Cornford y Jane Harrison que también surgieran algunas interpretaciones extravagantes. Un sujeto recordó el relato de acuerdo con el ritual mortuorio del antiguo Egipto. Otro racionalizó a los personajes vivos para que desaparecieran, interpretando el relato como un mito de la naturaleza.

Lo que le interesaba a Barlett era confirmar su hipótesis de que la memoria se amolda a la interpretación. Cuando el recuerdo aún estaba reciente, los sujetos se solían dar cuenta de que había posibles discrepancias entre el relato tal como lo recordaban y sus interpretaciones. Después, aunque se conservaba el recuerdo de la interpretación, tendía a desaparecer el recuerdo de las partes del relato que no encajaban en esa interpretación. Los sujetos podían seguir recordando que el

relato era ambiguo, pero olvidaban cuáles, desde sus perspectivas, eran los aspectos discordantes.

Sin embargo, Barlett no estaba interesado en las interpretaciones de sus sujetos como tales. La ambigüedad del relato les había obligado a semantizar su recuerdo de él. Se preguntaba si este elevado grado de semantización inhibiría la formación de imágenes visuales. Si, como sospechaba, no era así, se preguntaba qué tipo de papel desempeñarían dichas imágenes visuales.

De nuevo, la elección del texto por parte de Barlett fue astuta, pues auque el relato tenía poco sentido, sí contenía diversas imágenes visuales claras. Sospechaba que un detalle visual recordado servía a menudo como «idea gobernante» para una reconstrucción semántica. No se puede observar una imagen mnemónica visual en el punto de articulación; solo puede observarse, introspectivamente, en el plano del recuerdo. Así pues, Barlett solo podía confirmar su hipótesis pidiendo a sus sujetos que expusieran sus experiencias. Al hacerlo descubrió que, en efecto, en varios casos, una imagen visual recordada inició y rigió una cadena recordada de asociación semántica.

Pudo concluir que tras la memoria en el plano de la articulación, que solo podía estar organizada semánticamente, había una experiencia subjetiva de memoria que era menos semántica. Aunque en el plano del recuerdo el grado de semantización podía variar considerablemente, resultaba excepcional que el recuerdo estuviera semantizado por completo sin imágenes sensoriales acompañantes. Para explicar las distorsiones en el contexto de la memoria, como se observó en la articulación, se debía tener en cuenta la forma en que la memoria se moldeó en la mente de cada sujeto. Contenido y forma eran complementarios: la forma en la que se organizaron las secuencias de la memoria reflejaba la intención del recuerdo individual; pero esta intención estaba formada atendiendo al contenido. Sin embargo, los individuos no solían darse plena cuenta de sus intenciones, pues los mismos experimentos pusieron de manifiesto que muchas de las elecciones de la forma en que el material se moldeaba fueron espontáneas, técnicas que solo se presentaban cuando el individuo pretendía recordar.

Cultura y secuenciado de la memoria

Barlett descubrió que la forma en que la memoria podía secuenciarse no solo era un reflejo del contenido, sino que también estaba determinada por las intenciones y predisposiciones de los individuos que

recordaban. Diferentes individuos recordaban diferente, utilizando detalles distintos como ideas gobernantes y estrategias distintas para memorizarlos. Lo cual suscitó una pregunta final. ¿En qué medida las estrategias que adoptamos, de forma consciente o inconsciente, para recordar están determinadas por nuestra cultura y nuestra educación particular? Parece probable que las formas en que recuerdan los abogados los documentos legales y los pintores los cuadros están determinadas, en cierta medida, por su formación profesional. ¿Es posible extenderlo y contrastar el modo general como las culturas alfabetizadas secuencian sus recuerdos con el modo en que lo hacen las culturas ágrafas?

El filósofo estadounidense Charles Peirce sostuvo que el estado mental más favorable para la creatividad era el de «diversión» o «puro juego» (en Sebeok y Umiker-Sebeok, 1983, pág. 26). El argumento sigue la vena de Montaigne: un intelecto activo y vigoroso necesita vagar libre y ampliamente y estar relativamente desembarazado del tipo de conocimiento puramente pasivo que puede buscarse si es preciso. Podemos tomar dichas observaciones como personales —Peirce está describiendo la experiencia de su mente— y emplearlas para definir cómo es la memoria según la experiencia de un individuo muy inteligente. Es abstracta, muy semantizada y está estructurada en una red de categorías causales y lógicas. También está muy personalizada, pues los individuos son capaces de ordenar sus imaginaciones para ajustarlas a sus gustos. Esta estructura es también flexible e informal. Las técnicas de secuenciado empleadas permitirían la mayor amplitud y libertad posibles de asociación.

La opuesta a este tipo de memoria podría ser la de un grupo pequeño, aislado, culturalmente homogéneo y ágrafo. Si la hipótesis es acertada, su memoria sería menos semántica; también estaría más orientada a las cosas y menos estructurada en conexiones abstractas, lógicas y causales. Su memoria también sería más reducida, menos personal y con secuencias más rígidas. En efecto, parece que es así.

Los jörai, un pequeño grupo tribal que vive en Vietnam, han sido estudiados por el etnógrafo francés Jacques Dournes (1976). Afirma que su cultura mnemónica no solo está bien organizada, sino hiperorganizada. El discurso de los jörai es muy convencional. Hay una gran homogeneidad en las ideas expresadas; las ideas no convencionales están expuestas a no ser comprendidas en absoluto. Por lo tanto, para los jörai, la inteligencia no se manifiesta enunciando nuevas ideas, sino utilizando las existencias tradicionales de proverbios y dichos de modos atrayentes y componiendo canciones cuya forma y contenido están estrictamente regidos por la tradición.

Dournes analiza los dichos o expresiones que componen la mayor parte de la conversación de los jörai. Son conjuntos de frases, más fáciles de memorizar por la asonancia y el ritmo. Emplean una gran gama de recursos acústicos en estos dichos: ritmo, rima, asonancia y aliteración. Su diálogo consiste en intercambios de dichos, uno de los cuales puede presentar una relación de asonancia con el siguiente. La naturaleza tan ajustada a un patrón de su conversación no impide la narrativa, si bien también imita el intercambio de dichos, asumiendo el narrador ambos papeles en la conversación y reemplazando pasajes más largos de monólogos al diálogo remedado. Así pues, las secuencias auditivas desempeñan un importante papel para sostener la memoria social de los jörai. De hecho, lograr un efecto acústico agradable en el intercambio de dichos parece expresar lo que Dournes denomina el sentido de *bon ton* de los jörai en las relaciones personales.

Las secuencias auditivas no es el único modo en que los jörai conservan su memoria social; también hay secuencias conceptuales y secuencias de imágenes. De este modo, la memoria social de los jörai parece estar mucho más predeterminada por un conjunto de mnemotécnicas muy convencionalizadas, lo cual hace particularmente interesante que nieguen que las utilizan, o al menos que les concedan escasa importancia. Se dan mucha más cuenta de que emplean el ritmo y la asonancia a fin de que su habla resulte más agradable al oído. Sin embargo, no admiten utilizar estos medios como modo de fijar el dicho en sus memorias. La misma idea les resulta absurda, pues les parece que lo que expresan sus dichos estructurados, muy convencionales y embellecidos acústicamente no es nada más que el mundo tal como es en realidad.

El antropólogo británico Evans-Pritchard observó de los azande de África que contemplaban su mundo a través de una «red de creencias». Sin embargo, no la ven porque asumen que su percepción del mundo no es más que una representación de este tal como es. Por lo tanto, «no pueden salir de las redes» porque jamás se imaginan que están en ellas. Un azande no considera la tradición una «estructura eterna», sino «la textura de su pensamiento y no puede pensar que su pensamiento esté equivocado» (Evans-Pritchard, 1937, pág. 194; Horton, 1967).

Al igual que los azande, los jörai no «ven las redes». Como los escribas babilónicos que escribían en cuneiforme, no sueln ver que una «palabra» es diferente de una «cosa» y que el orden de las palabras está regido por la semántica y la sintaxis, y no por el mundo «tal como es en realidad». Por último, al igual que Tulving, no logran comprender que lo que observan no es necesariamente el mundo tal como es, sino

sus propios conceptos proyectados. Vimos en los experimentos de Barlett que las personas «corrigen» su memoria sensorial para que se ajuste a su interpretación general, aun cuando dicha interpretación sea equivocada. Contemplaremos en los capítulos siguientes cómo la coherencia y respaldo que proporcionan los recuerdos guardados de forma colectiva pueden tener la fuerza suficiente para anular y disfrazar contradicciones evidentes entre memoria y realidad.

Por supuesto, nada de ello quiere decir que los jörai tengan malas memorias o que sean menos inteligentes que nosotros. Simplemente utilizan sus mentes de forma diferente. Dournes destaca que los jörai son muy expertos en recordar todo lo que quieren y precisan. Sin embargo, recuerdan en un entorno cultural en el que el problema de la memoria como fuente de conocimiento verdadero no podría surgir. El problema de la coherencia del mundo de la mente con el mundo exterior a la mente no existe para ellos.

Expresan su propia concepción de la conexión de la mente y el cuerpo y de la persona con su entorno social mediante una ceremonia. Poco después del nacimiento, a un niño jörai le «despiertan» los sentidos con una raíz de jengibre. Cuando la partera sopla en las orejas del niño, invoca la memoria. Se ordena a cada uno de los sentidos que «recuerde»: recordar su trabajo; recordar su enseñanza; recordar los deberes hacia la familia. De este modo, se ordena a los sentidos que «se agudicen» para que reconozcan las ideas presentes en la cultura del recién nacido (Dournes, 1976, págs. 213-215).

Olvidar

Mary Warnock señala que la memoria es la única de nuestras facultades mentales que aceptamos que funciona con normalidad cuando falla (1987, introducción). El comentario es irónico adrede, pero, como el de Montaigne sobre la unión frecuente de buena memoria e intelecto débil, da en el clavo del problema. Lo que suelen pasar por alto las exposiciones filosóficas y psicológicas sobre la memoria es que olvidar es normal. Por supuesto, olvidar es a veces embarazoso en la sociedad; pero, como ilustra la azarosa vida del memorión descrito por el psicólogo ruso Luria, es mucho más debilitador no olvidar nunca (Luria, 1975; cfr. Borges, 1956, págs. 117-127).

Así pues, lo que ofrecen los suministradores de la literatura del tipo de «los diez pasos para lograr una memoria vigorosa» no es un medio de impedir que jamás olvidemos nada, sino las técnicas tradicionales

por las cuales el proceso de recordar y olvidar puede someterse a cierto grado de control consciente. Como hemos visto, no es más que una extensión de los tipos de técnicas conscientes que solemos intentar dominar para hacer nuestras memorias más eficientes en las tareas diarias. Pero el control consciente de nuestros recuerdos no es nunca más que parcial y limitado. Nuestra memoria nos mantiene a flote en nuestras vidas diarias de formas de las que apenas nos damos cuenta.

Nuestras memorias expresan la conexión de nuestras mentes con nuestros cuerpos, y de nuestros cuerpos con el mundo social y natural que nos rodea. Pero esta continuidad también es la fuente de los olvidos normales. Si enciendo y apago el mismo interruptor de luz cuatro veces al día durante diez años, no retengo en la memoria una secuencia ordenada de 4 × 365 × 10 registros de recuerdos separados, pues, en el caso de las acciones habituales, la repetición borra los recuerdos previos. Este borrado de casos repetidos de hechos habituales es normal, pero también puede tener resultados inesperados. No percibimos los cambios frente a lo que vemos en el mismo espejo cada mañana. Pero si nos presentan de improviso una fotografía antigua, puede que nos sorprenda contemplar cómo ha habido un proceso de cambio sin que nos diéramos cuenta. No somos capaces de percibir los cambios no solo porque de un día a otro son demasiado pequeños para notarlos, sino porque la naturaleza habitual de la acción borra nuestro recuerdo previo. A menos que haya alguna asociación especial que haga que se fije el recuerdo, tal vez descubramos que somos incapaces de recordarnos mirándonos en el mismo espejo hace un mes, un año o diez años.

Lo que es válido para la memoria de las personas también lo es para la memoria social. Roman Jakobson, al describir la transmisión oral de los cuentos populares, detalla cómo un relato, al pasar de una generación a otra, se altera sucesivamente. Pero este proceso de cambio puede ser insospechado en una sociedad oral. Sin registros escritos para congelar una versión en un estadio de transmisión, no hay base para la comparación. La versión contada por el narrador parece la misma que la aprendida por este hace muchos años. Y esta versión, a su vez, parece idéntica a la versión contada por vez primera, hace muchas generaciones, cuando el supuesto acontecimiento estaba aún reciente en la mente de todos. No hay percepción del proceso de cambio, pues dicho proceso se borra al pasar (Jakobson y Bogatyrev, 1973).

En este capítulo hemos tratado de rescatar la memoria de los problemas de la teoría del conocimiento para revelar su carácter subjetivo

y conceptual. La memoria no se ordena como un texto físico, sino, pese a todas las dificultades que nos resulten de reconocerlo, como el mismo pensamiento. No es un receptáculo pasivo, sino un proceso de reestructuración activa, en la que los elementos pueden retenerse, reordenarse o suprimirse. En el capítulo siguiente veremos cómo funciona este proceso.

CAPÍTULO 2

Ordenamiento y transmisión de la memoria social

> Un compañero del rey, cuya cabeza era una fuente inagotable de narraciones en verso y cuya lengua doraba el lenguaje del repertorio atesorado, forjó un nuevo cantar realizado en el metro.
>
> Este hombre comenzó a tocar, encontró la expresión, concibió debidamente la hazaña de Beowulf, dirigió la narración y tañó las palabras rimadas. Decidió hablar primero de Sigemund y cantó la mayor parte de lo que sabía de las proezas de ese héroe.
>
> *Beowulf* (versos 866-875)

MEMORIA ORAL

La memoria de las palabras

El cantar del «compañero del rey» ensalzando «la hazaña de Beowulf» parece espontáneo: las palabras llegan hasta él. Los guerreros vuelven cabalgando de la laguna donde el monstruo Grendel ha muerto de la herida infligida por Beowulf. Están contentos y mientras hacen galopar a sus caballos por las llanuras, se «habla mucho» de la hazaña de Beowulf. «Muchos dijeron» que «ningún otro hombre bajo el

firmamento mudable superaba a Beowulf». Es casi la descripción de una multitud que vuelve a casa tras un juego. De repente, uno de los hombres, alguien claramente famoso por la versificación y el canto, «comienza a tocar». «Forjó un nuevo cantar» en alabanza de la hazaña de Beowulf, comparándola con las proezas de los grandes héroes de antaño.

Comparemos este cuadro con la imagen romántica del *poète maudit* del siglo XIX en su buhardilla. La actividad consciente y antisocial de un poeta literato contrasta con la fácil sociabilidad del *scop* anglosajón analfabeto. Pero este contraste es engañoso. Las destrezas de los poetas tradicionales en las sociedades no alfabetizadas se sustentaban en el conocimiento, la práctica y, en muchos casos, la preparación formal intensiva. Como carecía de la capacidad de ordenar sus palabras en la escritura, el poeta tenía que realizar la composición oral en su mente: el único espacio disponible para dar forma a las palabras era su cráneo. Para adquirir estas técnicas, el poeta oral entrenaba la memoria.

En principio, los eruditos han percibido siempre el carácter especial de la poesía en la sociedad no alfabetizada. Sabían que un *scop* anglosajón, como las figuras comparables de otras culturas «heroicas», era un maestro en atesorar palabras. También dominaba la «medida» y era capaz de improvisar un poema en cualquier metro, rima o modelo de asonancia y aliteración que exigiera la cultura tradicional. No obstante, condicionados por sus propios hábitos basados en los textos, los eruditos anteriores a Parry (y muchos posteriores) no lograron percibir ninguna diferencia real entre el uso que hacía un *scop* del lenguaje y la medida del verso heroico y el de Tennyson, por ejemplo: solo era una cuestión de estilo. De este modo, no llegaron a comprender que el metro y la estructura del auditorio en general de muchos tipos de poesía oral, junto con su naturaleza repetitiva y formularia, no eran simples convenciones estilísticas, sino que también servían para proporcionar las simetrías que ayudaban al poeta a recordar.

La percepción de que la estructura de la poesía oral reflejaba la necesidad de un recitador oral de recordar provino del erudito homérico estadounidense Milman Parry en la década de 1920. Antes de él, la «cuestión homérica» era un argumento erudito sobre cómo encajaban el supuesto «texto» o «textos» de los poemas homéricos. Parry sostuvo que no se trataba de que hubiera un texto o muchos bajo Homero, pues en realidad no había ninguno. En vez de textos, había habido recitales, momentos en los que los relatos de la guerra troyana y

del regreso de Ulises fueron cantados por los poetas (Parry, 1971; Lord, 1960)[1].

Parry y sus seguidores señalaron que la poesía oral se ejecuta en una forma y estructura auditiva tradicional. «Auditiva» se refiere aquí a todo —metro, cadencia, rima, asonancia, aliteración, estilo de representación— lo que pueda afectar al sonido del poema como habla. La formalidad de la estructura auditiva ayuda a un poeta oral a recordar y componer, permitiéndole «sentir» la forma de la cadencia que está a punto de seguir incluso antes de elegir sus palabras. De este modo, un poeta oral conoce la forma de su verso antes de comenzar a recitarlo. A su vez, ello influye en la elección de las mismas palabras. Como escribió Parry acerca de los poemas homéricos, la selección de las palabras y sus formas depende de la forma del verso hexámetro (Parry, 1971, pág. xix), lo cual significa que el poeta debe disponer de una vasta gama de frases preparadas. A su vez, muchas de estas palabras y sus formas son parte de reservas de fórmulas y epítetos. Muchos son variaciones métricas de nombres de cosas y expresiones sencillas que permiten al poeta colocar un nombre o referencia específica donde desea dentro del hexámetro. El dominio de estas fórmulas permitió al poeta griego analfabeto soldar semánticamente su hexámetro sin caer en dificultades métricas.

Estas fórmulas también existen a escala mayor. El poeta oral no solo cuenta con una gran reserva de sinónimos y epítetos, sino también de frases más largas. Aunque no cabe duda de que nuestro texto de *Beowulf* había sido reelaborado en el estadio en el que se puso por escrito, sigue delatando sus orígenes prealfabéticos; muchos de sus medios versos pueden emparejarse, completos o en parte, con medios versos existentes en nuestro corpus —comparativamente pobre— de versos anglosajones (Magoun, 1953). Estos medios versos representan formas estándar de describir a un personaje, introducir una escena o hacer avanzar la acción. Como señaló Albert Lord, discípulo de Parry, estas fórmulas se agrupan, a su vez, en torno a temas mayores —el reto del guerrero, la lucha, el consejo, etc.—, cuyo modelo de acción está tipificado en sí mismo (Lord, 1960, págs. 68-98).

[1] Debe destacarse que nuestra descripción de la poesía oral se refiere específicamente al verso épico; existen otros tipos de poesía oral que son mucho más estables de lo que reconocieron Parry y Lord, constando a veces de textos (por lo general relativamente cortos) compuestos y recordados. Véase Turville-Petre, 1976; Finnegan, 1988, págs. 86-109; y para una tradición épica relativamente estable en India, Smith, 1977.

El resultado es una estructura subyacente que proporciona pistas al cantor, ayudándole a recordar y componer. Existe un patrón interno de asonancia que, unido al gusto del poeta por la cadencia, le proporciona una pista de lo que debe venir después en el verso poético. En asociación con el metro y el modelo de asonancia, también hay un principio de atracción de unas palabras hacia otras, o de frases con otras frases, lo cual también proporciona pistas mnemónicas que facilitan la composición. Por último, ligado a ello, está el patrón de sucesión de unidades de significado. En la poesía oral, las unidades métricas se corresponden con unidades sintácticas: cada estrofa completa o cada verso completo se corresponde con una unidad de significado. De este modo, desde las unidades poéticas menores hasta las más grandes, desde la estructura auditiva básica hasta la sintaxis y la estructura del significado, la forma de la poesía en las sociedades orales se ordena para proporcionar continuamente al poeta recitante las señales que le muestran cómo avanzar.

El pasaje anterior de *Beowulf* refleja este proceso de composición. El *scop* está improvisando un «nuevo cantar». Aunque tal vez fuera creado sobre la marcha, se componía en buena medida de fórmulas probadas y válidas. El cantar fue «realizado en el metro» y «concebido debidamente». El poeta «tañó las palabras rimadas». Es una descripción de la composición oral. ¿Pero en qué sentido es también una descripción del recuerdo del *scop*? La formación en rima y metro, el conocimiento de palabras y relatos, ayudan al poeta a componer su poema. ¿Cómo le ayudan a recordarlo? ¿Qué «apariencia» tiene el poema dentro de la memoria del poeta?

La pregunta es más clara en el caso de Homero. Su verso es complejo; es más rico y pulido que la poesía anglosajona. Aunque los poemas homéricos parecen poseer muchas de las características del verso oral, a numerosos estudiosos les ha resultado imposible creer que se tratara de simples improvisaciones. ¿No podría ser que se memorizaran y transmitieran al pie de la letra de una generación de rapsodas a la siguiente, si no los poemas completos, al menos grandes partes de ellos?

La objeción no es que memorizar la *Ilíada* y la *Odisea* fuera una labor fuera del alcance de la facultad mnemónica de una persona. Es una tarea difícil, pero la lograron con regularidad los recitadores profesionales en el periodo clásico. Más bien la objeción sería que, hasta que el poema no se recogió por escrito, nadie habría sabido con certeza si una recitación determinada era una repetición al pie de la letra de otra anterior.

Puede parecer una objeción extraña. Tenemos una idea clara de lo que supone una repetición al pie de la letra, pero también contamos con textos escritos de referencia, y esa es la diferencia. Sin el control de un texto escrito, es difícil, en caso de duda, establecer cuál era el «original». Solo está la memoria para continuar. La alfabetización ayuda a crear la idea del texto escrito como copia, en forma escrita, del habla. Es esta idea de texto escrito la que nos proporciona nuestra noción particular del punto de referencia original y autorizado. Sin la idea de texto escrito, la idea de la repetición al pie de la letra de un recital siempre permanecerá muy vaga. Esto es lo que hace improbable que se memorizaran y transmitieran en la Grecia ágrafa grandes secciones del «texto» homérico.

Para comprobar esta hipótesis, Parry y Lord grabaron o hicieron copiar las actuaciones de los cantores épicos serbocroatas (Lord, 1960). Descubrieron que aunque solían insistir en que no habían cambiado una palabra entre una recitación y la siguiente, las cintas transcritas mostraban lo contrario: de forma invariable, había numerosas variaciones. El conocimiento y destreza de los cantores eran tales que les permitían «generar» un poema sobre un tema específico. No memorizaban un texto, sino que recomponían una narración épica de modo que, aunque muy similar, nunca era idéntica a la versión previa.

En el capítulo previo, comparamos la memoria semántica con la visual. La teoría de Parry nos permite extender la exposición para incluir también la memoria auditiva. Las destrezas mnemónicas de un poeta oral son comparables a las de un orador clásico entrenado en el recuerdo de lugares. Por supuesto, la diferencia es que la mnemotécnica clásica se basaba en el *ojo* mientras que las destrezas de los poetas orales se basan en el *oído*. De hecho, la obra de Parry y la de sus muchos discípulos iluminan una red general y muy importante de conexiones entre sonido y memoria. La destreza de los poetas orales se deriva de una percepción del habla no como una visión, sino como un sonido. El metro es un patrón auditivo impuesto en el habla. Sin embargo, antes de poder explotar el metro en la composición de poesía, debe reconocerse y comprenderse primero la presencia de simetrías auditivas. Los poetas pueden componer en metro porque son capaces de «escuchar» el habla como un sonido abstracto e imaginar los diversos patrones en los que cabe disponer dicho sonido.

Esta «audición» interna presupone la conceptuación del habla como sonido. Esta forma de conceptuación no lleva a una intuición del lenguaje como texto. Sin embargo, sigue constituyendo la base de toda técnica mnemónica efectiva. La falta de una concepción visual

del lenguaje ayuda a explicar por qué su memoria en las culturas no alfabetizadas es rara vez palabra por palabra y está tan descontextualizada. No obstante, la presencia de una intuición auditiva del lenguaje explica por qué a veces son capaces de recordar tanto. Memorizan poesía, así como oraciones, conjuros y fórmulas rituales que suelen estar estructuradas como poesía, y además ejemplos de prosa como linajes, listas dinásticas, títulos e incluso códigos legales (cfr., por ejemplo, Duverdier, 1971).

Así pues, la capacidad de una sociedad de transmitir su memoria social de una forma articulada y lógica no depende de la posesión de escritura. La cuestión es mucho más compleja. La transmisión de la memoria articulada depende, en un sentido más general, del modo en que una cultura se representa el lenguaje. Depende de hasta qué punto una sociedad puede percibir el lenguaje como vehículo de expresión y comunicación independiente del contexto social inmediato. Depende también de la concepción que tiene el grupo del conocimiento que recuerda: ¿lo considera imágenes o texto que han de analizarse o solo patrones secuenciados de sonido que han de memorizarse? Son capacidades que varían considerablemente de un grupo a otro (y de un individuo a otro). Algunas sociedades orales, como los griegos y polinesios no alfabetizados, o las tribus celtas de Europa noroccidental en la época de la conquista romana, poseían una intuición auditiva muy desarrollada. Estas sociedades eran capaces de cumplir notables tareas mnemónicas. No es una coincidencia que también poseyeran tradiciones poéticas muy desarrolladas.

Por esta razón, parece engañoso hacer que la diferencia entre culturas ágrafas y alfabetizadas represente la distinción entre mentalidades «prelógica» y «racional», como aún conciben algunas veces los escritores. Describir la actividad de los poetas orales como «prelógica» oscurece un proceso perfectamente racional por el cual son capaces de conceptuar el lenguaje tanto como sentido cuanto como sonido y utilizar dichas intuiciones como base de su destreza poética. De hecho, se puede ir más lejos. Este argumento no solo oscurece el elemento de racionalidad en la memoria ágrafa, sino que también oscurece el elemento de continuidad entre los hábitos mnemónicos de las culturas no alfabetizadas y los nuestros. El mero hecho de que una sociedad haya adquirido la capacidad de representar su conocimiento en formas escritas no significa que dicha sociedad haya dejado de ser también una cultura oral. Seguimos siendo una sociedad oral y los modos como ajustamos nuestra memoria social continúan reflejando, si bien en formas alteradas, las mismas prácticas y procesos mentales de las culturas ágra-

fas. Escribir nos puede eximir de la necesidad de aprender complejas mnemotécnicas, pero no de la necesidad de hablar.

Así pues, ¿qué clase de memoria describe la exposición de Parry? Sin duda, una muy ágil: en su teoría, la memoria es activa. Un poeta oral no «lee» un «texto» guardado en la memoria, sino que lo va creando mientras avanza. En la mente de los cantores épicos no hay textos enteros, sino versos, imágenes, estrofas, fórmulas, temas, las existencias del comercio del arte poético. También hay narraciones junto con las imágenes e ideas que las definen. La *Ilíada* es un relato sobre la caída de Troya; antes que un poeta pueda improvisar un cantar sobre este tema, debe conocer la historia. El «cantor» debe unirlo todo: pequeños trozos —como frases y rellenos de versos— que encajan en unidades mayores —como motivos, situaciones de reserva e imágenes acústicas y visuales— para surgir finalmente como un relato estructurado y ordenado.

Eso es lo que «hace» la memoria oral. ¿Pero qué «apariencia» tiene? ¿En qué difiere la «memoria» de un relato del poema percibido en la ejecución o de la página impresa? Vimos en el capítulo anterior que memorizamos conceptuando. Nuestras memorias guardan conceptos y no datos sensibles. Ahora es preciso examinar de qué se componen dichos conceptos: cómo están estructurados y cómo se ordenan en la memoria. Ya hemos visto que la memoria puede examinarse solo una vez que ha «salido». La relación entre memoria como representación interna y memoria como representación articulada es siempre difícil de determinar. Sin embargo, a este respecto la teoría de Parry resulta muy útil, pues al describir la relación entre la memoria del poeta épico y el poema recitado, proporciona una percepción de la estructura interna de la primera y, lo que es más, una percepción de la transmisión de la memoria como tal. Lo que se trasmite, cuando el poema pasa de un recitador a otro, no es tanto el texto, sino más bien una idea del relato junto con algunas de las imágenes y frases que lo acompañan. Se deduce que la reconstrucción del proceso real de transmisión, observando qué se conserva, qué se añade y qué se pierde, es un modo de descubrir la forma y estructura de una idea en la memoria.

Imágenes y memoria

Una memoria solo puede ser social si es capaz de transmitirse y, para ello, primero debe articularse. Por lo tanto, la memoria social es memoria articulada. La articulación no supone siempre articulación en

habla. Jan Vansina, entre otros, ha demostrado cómo una gran cantidad de memoria social africana se conserva en rituales; el significado no se pone en palabras, sino que se representa (1955). Transmitimos destrezas manuales mostrando más el modo de hacerlo que explicando cómo hacerlo; mucha de nuestra memoria de gestos y movimiento corporal se articula de forma no verbal (Connerton, 1989). Con todo, la importancia de la articulación eleva la de las palabras, y en este capítulo contemplaremos la memoria social en la forma de narrativa.

¿Significa la importancia de la comunicación que la memoria social es más semántica que la memoria individual? Después de todo, es más fácil comunicar un mensaje semántico que una imagen sensorial. Sin embargo, la necesidad de comunicar no reduce en absoluto la calidad sensorial de la memoria social. Vimos que la memoria de un poeta oral del poema como sentido —es decir, al contar un relato determinado— no estaba separada de su memoria del poema como sonido. Lo sensorial y lo semántico estaban entrelazados en su memoria. También vimos en el experimento de Barlett que las imágenes visuales suelen acompañar a la memoria semántica y que las interpretaciones ofrecidas por sus sujetos solían basarse en imágenes sensoriales recordadas. Ello no es menos cierto en el caso de los recuerdos guardados de forma colectiva; también siguen un modelo semántico y sensorial. De este modo, como en el caso de la memoria individual, las imágenes guardadas en la memoria social son mixtas: están compuestas por una mezcla de imágenes y escenas pictóricas, lemas, ocurrencias y trozos de versos, abstracciones, tipos de trama y partes de discurso e incluso etimologías falsas.

Así pues, la memoria social no se limita a la memoria de las palabras. El nivel de articulación más elevado necesario en la memoria social no la hace más semántica que la memoria individual. Sin embargo, sí la hace más conceptualizada. Las imágenes solo pueden transmitirse socialmente si están convencionalizadas y simplificadas: convencionalizadas porque la imagen tiene que ser significativa para un grupo entero; simplificada porque para ser significativa en general y capaz de transmisión, debe reducirse en la medida de lo posible la complejidad. Las memorias individuales incluyen experiencia personal recordada, mucha de la cual es difícil de articular. De este modo, las imágenes de una memoria individual serán más ricas que las imágenes colectivas que, en comparación, serán más esquemáticas. No obstante, esta esquematización no requiere una pérdida de su cualidad sensorial: las imágenes e ideas de la memoria social siguen conservando un carácter mixto semántico y sensorial.

Vimos un ejemplo de este carácter mixto en la exposición de las antiguas mnemotécnicas. En nuestro ejemplo, se aconsejaba al orador que recordara la presencia de un testigo (en latín, *testis)* incorporando un par de testículos de carnero a la escena. La conexión entre la imagen particular y aquello a lo que hace referencia es ahí bastante fortuita: no existe una relación conceptual entre los dos, solo una similitud de sonido, lo cual no tiene efecto en la efectividad de la imagen como ayuda mnemónica. De hecho, es probable que las conexiones fortuitas entre las imágenes mnemónicas y las ideas que representan simplificaran la tarea del orador. Las imágenes no eran más que señales y las mejores eran las que señalan sus significados con la ruta más rápida posible. Más allá de servir de señales, esas imágenes no tenían otra función ni significado por sí mismas.

Ello suscita un punto muy simple, pero que se pasa por alto con facilidad: los conceptos no son como los objetos materiales. Una imagen guardada en la memoria es un concepto; como tal, interactúa con otros conceptos de forma conceptual y no concreta. Se puede establecer una relación entre conceptos sobre cualquier base, aunque sea fortuita o excéntrica, pues las relaciones entre conceptos en nuestras mentes no precisan reflejar relaciones en el mundo. Así pues, en la medida en que la memoria es conceptual, no constituye la menor diferencia que sus conceptos estén secuenciados de modo que reflejen vínculos reales entre cosas reales o solo imaginarias.

Sin embargo, esta arbitrariedad en la relación entre imágenes en la memoria y los significados con los que están conectadas no es evidente de por sí. No hay nada en la imagen recordada que nos informe de si hace referencia o no a algo real o imaginario. Por eso Goethe no estaba seguro de la fuente real de su claro recuerdo infantil. Por supuesto, solemos asumir que nuestros recuerdos son reales. Es decir, damos por sentado que si conservamos imágenes o hechos de nuestro pasado, hacen referencia e incluso se derivan directamente de un hecho real. Si tenemos un recuerdo de un hecho, es que ese hecho sucedió: es difícil pensar otra cosa.

En general, esta asunción puede ser válida en lo referente a nuestra memoria personal; usualmente, aunque no siempre, tenemos medios de contextualizar recuerdos aislados en otros recuerdos, lo cual nos suele permitir regresar a las circunstancias con las que se conecta la memoria. Sin embargo, no es tan fácil en el caso de la memoria social. En ella las imágenes suelen hacer referencia a circunstancias que no hemos presenciado y, por lo tanto, no tenemos medios de recuperarlas contextualizando las imágenes en otros recuerdos. Veremos que las

imágenes de la memoria social están en comparación «desencarnadas». Con frecuencia están descontextualizadas y, en un sentido radical, tal vez no tengamos medio de saber si hacen referencia a algo real o imaginario. Por supuesto, seguirá primando la asunción normal: los miembros de un grupo social determinado imaginarán que si su tradición conserva el recuerdo de cierto hecho, es que ha sucedido. Pero el grupo no hace más que asumir que sus tradiciones han de referirse a algo real; no tienen modo de saber si es así.

La relación entre una imagen recordada y el significado o hecho al que parece referirse es inherentemente arbitraria; pero nada de la naturaleza de las imágenes recordadas lo revela. Vimos en el experimento de Barlett que todos sus sujetos emplearon estrategias asociativas para fijar el material que tenían que recordar en sus mentes, pero que dichos sujetos solo se daban cuenta en parte de que usaban dichas estrategias. Algunas asociaciones parecen surgir de forma espontánea. Por supuesto, esto le sucede a todo el mundo. Descubriremos que al articular las tradiciones sobre la memoria social pasada, los grupos pueden afirmar a veces conexiones muy extrañas. Si asumiéramos que todas las tradiciones deben tener una base real y tangible, podríamos llegar a algunas reconstrucciones extravagantes de las historias de esos grupos.

Narrativa y memoria

El abad del siglo XII Suger de Saint-Denis observó en un verso famoso: «Mens hebes ad verum per materialia surgit» (citado en Panofsky, 1970, pág. 164). El sentido es que las mentes no cultivadas ascienden a la verdad mediante la ayuda de imágenes concretas. Esta idea era un lugar común en la escritura medieval[2] y reflejaba el intento didáctico consciente de buena parte de las artes visuales del periodo. Étienne Gilson ha descrito las técnicas empleadas en un sermón medieval (1932). Las imágenes centrales estaban extraídas de las Sagradas Escrituras, lo

[2] Panofsky comenta además que el pasaje «no es más que una condensación métrica de "impossibile est nostro animo ad immaterialem ascendere caelestium hierarchiarum et imitationem et contemplationem nisi ea, quae secundùm ipsum est, materiali manuductione utatur" de John the Scot» ('es imposible para nuestra mente ascender a la imitación y contemplación de las jerarquías celestiales a menos que confíe en esa guía material que está proporcionada a ella') (1970, pág. 165) [véase *Abad Suger. La abadía de Saint-Denis y su tesoro artístico*, edición bilingüe a cargo de E. Panofsky, Madrid, Cátedra]. La imaginería retrocede hasta Gregorio Magno; para ampliar el tema, véase Kessler, 1985, quien desarrolla el contexto del siglo VI.

cual les proporcionaba una autoridad automática. Las imágenes se fijaban en la mente de los oyentes al hacerlas tan vívidas, incluso tan horripilantes, como fuera posible. Un sermón medieval era como un fresco o una vidriera: enseñaba mediante una sucesión de imágenes visuales.

Así pues, podemos tomar la referencia a *materialia* como indicadora sobre todo de imágenes visuales, ya sea en el sentido estricto de pinturas, escultura y vidrieras o, como en los sermones medievales, como descripciones verbales de escenas y acontecimientos. En ambos casos, el efecto visual de las imágenes se resaltaba lo más posible, mediante la destreza de los artistas o del orador. Las mismas imágenes eran señales, construidas con el objetivo preciso de guiar «a los perezosos de mente» a la «verdad» más elevada. En este caso, el *verum* es la doctrina cristiana expresada en la narrativa sagrada pues, como Gurevič? ha observado, la iglesia medieval exponía sus doctrinas y enseñanzas en forma de relatos (1986, pág. 8).

Ello ilumina una conexión importante entre imaginería visual y narrativa. Un relato puede describirse o representarse. Puede ser realzado con el acompañamiento de imágenes visuales o auditivas o por la representación del narrador. Pero no es preciso que sea nada más que palabras llanas. Cuando se vuelve a contar, una narración es primordialmente un relato en palabras. ¿Se deduce que la memoria narrativa tampoco consta nada más que de palabras llanas? La práctica medieval indica otra cosa. El uso por parte de la iglesia de imágenes visuales para fijar la narración sagrada en la mente de los profanos muestra que, al menos para ella, las imágenes y los relatos iban juntos. Esta actitud era típica. En los cuentos populares, en la poesía oral y, más en general, en situaciones donde el conocimiento se transmite en un formato informal y predominantemente oral, la narración suele avanzar por medio de una sucesión de imágenes visuales. Así pues, la imaginería visual es un aspecto de la memoria narrativa.

¿Cuál es entonces el papel que la memoria de las palabras desempeña en la memoria de los relatos? En los términos más sencillos, es el de ordenar y conectar las imágenes. En este sentido, un relato es una especie de recipiente natural para la memoria; un modo de secuenciar un conjunto de imágenes a través de conexiones lógicas y semánticas en una forma que es en sí misma fácil de retener en la memoria. De este modo, un relato es un recordatorio a gran escala. Por supuesto, no aprendemos los relatos de esa manera. De hecho, rara vez «aprendemos» relatos de forma consciente; sencillamente los escuchamos o leemos. También los creamos sobre nosotros y los demás. En este sentido, los relatos nos parecen un modo muy natural de pensar sobre las

cosas, un modo de ordenar nuestro conocimiento (o nuestros castillos en el aire) y de representarlos en nuestras mentes.

El hecho de que asimilemos los relatos con tanta facilidad, aceptándolos como representaciones de la realidad (incluso cuando sabemos que son ficciones), vuelve casi imperceptibles sus funciones como recipientes de los recuerdos. Cuando escuchamos un relato, o cuando fantaseamos, la memoria está presente. Rara vez precisamos hacer un esfuerzo. Pero la función de la memoria en los relatos es importantísima por ser tan invisible. Los relatos hacen más que representar acontecimientos particulares: conectan, aclaran e interpretan hechos de forma general. Nos proporcionan un conjunto de explicaciones de reserva subyacentes en nuestras predisposiciones para interpretar la realidad de las formas en que lo hacemos. Como veremos en el último capítulo, la memoria no es solo retrospectiva, sino también prospectiva. Proporciona una perspectiva para interpretar nuestras experiencias en el presente y para prever lo que hay más adelante.

Así pues, las imágenes y palabras son dos de los componentes más importantes de nuestras memorias de la narrativa. Por supuesto, son dos componentes que actúan juntos, pues, como vimos en el experimento de Barlett, rara vez somos conscientes de la distinción entre lo semántico y lo sensorial en el uso cotidiano de nuestras memorias. De todos modos, con fines ilustrativos será útil separarlos en cierta medida, considerando primero la memoria sensorial en la narrativa y después la memoria lógica y semántica. Podemos comenzar con un ejemplo en el cual la relación de las imágenes visuales con el relato está particularmente clara y bien definida, la épica medieval de Roldán; para nuestro análisis de la memoria «lógica» recurriremos a los cuentos de hadas.

Memoria narrativa

Roldán

Sabemos poco sobre los antecedentes y la composición de *La Chanson de Roland, El cantar de Roldán.* Nuestro primer texto proviene probablemente de los últimos años del siglo XI, tres siglos después de los hechos que aparenta describir, y no sabemos en qué medida supone una transcripción de una representación oral y en qué medida una composición escrita. Sin embargo, cualquiera que sea el caso, la composición refleja sin duda prácticas orales, que es lo que nos inte-

resa para nuestros objetivos actuales (véase un análisis más completo en la pág. 190). Es probable que nuestro texto escrito represente el último estadio de una larga cadena de transmisión oral. La composición del poema lo delata: está dirigido a un público de oyentes, no de lectores[3].

Hacia la mitad del poema, Roldán y sus hombres ya han sido emboscados por una vasta fuerza sarracena en el paso de Roncesvalles. Aunque combaten con valentía, poniendo en huida repetidas veces a los sarracenos, los sobrepasan con creces en número. En la *laisse* ('estrofa') 163, los únicos franceses que quedan ya en el campo son Roldán y el arzobispo Turpín. El mismo Roldán, que está herido, lleva el cuerpo de su amigo Oliveros al arzobispo para que lo confiese. Pero el arzobispo también está herido; cuando intenta coger agua en el cuerno de Roldán, el esfuerzo le resulta excesivo. Se derrumba y muere. La muerte del arzobispo sitúa la escena para la descripción de la propia muerte de Roldán.

Este, herido y agotado, coge su olifante y su espada Durandarte y, caminando en dirección a España, sube un cerro donde se yerguen un alto árbol y cuatro gradas de mármol. Allí se desmaya. Un sarraceno, fingiendo estar muerto entre los demás cadáveres, se levanta y trata de despojarle de su armadura y espada. Roldán abre los ojos y al descubrir al sarraceno robándole la espada, se alza para golpearlo y lo mata. Pero cada vez está más débil y ahora ha perdido la vista. Logra levantarse con gran dificultad y pretende en vano romper la espada contra las piedras, alabando las victorias que ha conseguido y las reliquias que contiene.

En la *laisse* 174, Roldán siente la aproximación de la muerte. Va hasta un pino y se arrodilla debajo, con su espada y olifante. Se da golpes de pecho, rezando a Dios para que perdone sus pecados. Extiende la mano derecha a Dios y luego la deja caer. Dios envía a sus ángeles para que lo lleven al paraíso.

La acción puede resumirse con rapidez; pero, como los héroes y las heroínas de la gran ópera, Roldán se toma su tiempo para morir, 138 versos para ser exactos. Es el clímax del poema y el «autor» —el enigmático Turoldus del verso final— lo alarga todo lo que merece. Empleando diversos mecanismos poéticos y retóricos, da forma a la muerte de Roldán en una secuencia de imágenes bien centradas y claras.

---

[3] Véase capítulo 4, nota 8, para ediciones, traducciones y comentarios sobre el poema, así como la nota siguiente. Nuestro tratamiento del poema está en deuda con la exposición de Auerbach de la «figura» en Dante y en la literatura medieval en general (Auerbach, 1953).

A menudo el lenguaje es formulario, a veces en el sentido estricto de la teoría de Parry, con epítetos trillados que parecen servir para rellenar versos. En otras ocasiones, *El cantar de Roldán* emplea otro mecanismo auditivo, típico de la poesía oral, haciendo que el primer verso o versos de una *laisse* evoquen el último o últimos de la precedente. Ello conecta ambos versos acústicamente, aunque no semánticamente; en otras palabras, no establece un sentido de continuidad entre dos *laisses*. Puede que la evocación del final de un verso en el inicio del siguiente solo ayude a fijar un orden determinado en la memoria del narrador.

Pueden encontrarse en el poema diversos recursos orales típicos, como epítetos para rellenar versos y asonancia entre las *laisses*, que sin duda formaban parte de su armazón mnemónica en un estadio oral. No obstante, los casos de versos o mitad de versos repetidos no siempre parecen ser vestigios de composición oral. Muchos parecen funcionar más como parte de una técnica para hacer resaltar mediante la evocación. Hay muchos ejemplos de ello en el poema, sobre todo en los momentos más dramáticos, donde su función parece retórica.

Como es normal en la poesía oral, las unidades métricas de *El cantar de Roldán* se corresponden con unidades de sentido. Cada unidad transmite su propia imagen y cada imagen es independiente. No hay una conexión sintáctica entre las unidades; por lo tanto, apenas existe modo de que el poeta pueda indicar una relación causal o lógica entre una unidad y la siguiente. En este contexto, la retórica de la repetición puede sustituir incluso hasta cierto grado la sintaxis que falta. No puede establecer conexiones específicamente sintácticas entre las imágenes, pero sí poner en un relieve considerable ciertas imágenes.

Existen varios ejemplos de retórica que asumen la tarea de la sintaxis. En lugar de repetir el último verso de una *laisse* precedente, el poema establece con frecuencia una conexión repitiendo primeros versos sucesivos. De este modo, la escena de la muerte de Roldán comienza en la *laisse* 168 con el verso 2.259: «Ço sent Rollant que la mort li est pres» ('Siente Roldán que la muerte le está cercana'), lo cual se repite en el primer verso de la *laisse* 170: «Ço sent Rollant que s'espee li tolt» ('Siente Roldán que le quita la espada'); en la *laisse* 171: «Ço sent Rollant la veue ad perdue» ('Siente Roldán que ha perdido la vista'); en la *laisse* 174: «Ço sent Rollant que la mort le tresprent» ('Siente Roldán que la muerte se apodera de él'); y en la *laisse* 175: «Ço sent Rollant de sun tens n'i ad plus» ('Siente Roldán que su tiempo se acaba'). La repetición tiene un claro efecto retórico. Roldán se derrumba en una sucesión de imágenes de pausa y acción. El empleo de este lenguaje formu-

lario puede ser además mnemónico, pero lo es menos al ayudar al cantor a recordar mientras improvisa que al fijar las imágenes en las memorias de su público.

Así pues, el inicio repetido «Ço sent Rollant...» sirve de señal para introducir imágenes del progresivo derrumbamiento de Roldán. No obstante, estas imágenes no siempre siguen una secuencia. A veces la acción se repite. Así, «Ço sent Rollant...» de la *laisse* 171 introduce la imagen de Roldán golpeando la piedra con su espada. Esta acción se repite en la *laisse* 172 y de nuevo en la 173. Esta repetición está marcada por las de los versos iniciales de estas dos *laisses*: «Rollant ferit el perrun de sardonie...» ('Roldán golpeó la piedra de sardónica'... 172) y «Rollant ferit en une perre bise...» ('Roldán golpea la piedra grisácea'... 173). El efecto no es que la acción avance, sino condensar escenas, y escenas dentro de escenas. Esta técnica es cinematográfica: los pasajes repetidos «Ço sent Rollant...» marcan los cambios de toma, mientras que los dos pasajes de «Rollant ferit...» introducen cambios de ángulo de la cámara dentro de la misma toma. El efecto pleno de estas imágenes de pausa y acción se logra al comienzo de la *laisse* 177, donde la fórmula varía de repente: «Morz est Rollant, Deus en ad l'anme es cels» ('Muerto ha Roldán. Dios tiene su alma en los cielos').

Esta técnica de emplear versos repetidos para enmarcar dramáticamente imágenes de acción repetidas aparece sobre todo en la sección central dedicada a la batalla: en las *laisses* 83 a 85, Oliveros insta tres veces a Roldan a que suene el olifante; en las *laisses* 129 a 131, Roldán se propone lo mismo tres veces. Suena el cuerno repetidas veces en las *laisses* 133 a 135. Esta triple repetición no hace avanzar el relato; muy al contrario, detiene la acción. Sin embargo, al hacerlo resaltan el impacto. Al igual que en un sermón medieval, o en una escena de una vidriera, centran la atención. La técnica de intercalar tomas largas y primeros planos y señalar los cambios de toma y ángulo de la cámara por medio del uso retórico de frases repetidas recuerda a *El acorazado Potemkin* de Eisenstein o al fútbol televisado.

Las imágenes de Roldán en el momento de su muerte son muy dramáticas. Extiende su mano enguantada, encomendándose a Dios. El arcángel Gabriel toma el guante. Luego, juntando las manos en un gesto de reverencia, Roldán deja caer la cabeza sobre los brazos. Llegan un querubín y san Miguel para unirse a Gabriel. Los tres llevan el alma de Roldán al paraíso. Las dos *laisses* que relatan esta escena están sin duda describiendo una sucesión de poses que, sin embargo, no aparecen en estricto orden cronológico en los mismos versos. La *laisse* 175 concluye en los versos 2.373 y 2.374 cuando Roldán extiende su guante dere-

cho a Dios y descienden los ángeles. Sin embargo, la *laisse* 176 salta hacia atrás y comienza con Roldán tumbándose bajo un pino. Luego la *laisse* le hacer recordar su pasado y, de nuevo, pide perdón a Dios. Solo en el verso 2.389 vuelve a extender Roldán su guante derecho a Dios. Esta vez, no se hace descender de nuevo a Gabriel: ya está esperando para aceptar el guante, lo cual permite que el poema avance a la siguiente pose, la de Roldán con las manos juntas y la cabeza caída sobre los brazos.

El poema narra la muerte de Roldán como una simple sucesión de imágenes. Erich Auerbach describe este tipo de sucesión en la *Chanson de Alexis*, más o menos contemporánea. Observa que cada imagen

> contiene un gesto decisivo con solo una leve conexión temporal o causal con la que le sigue o precede [...]. Es como si cada cuadro tuviera un marco propio. Cada cual es independiente en el sentido de que no sucede nada nuevo o inesperado en él y en que no contiene una fuerza propulsora que exija el siguiente. Y los intervalos están vacíos (1953, pág. 115).

El término técnico para este tipo de narrativa es «paratáctica». En la narrativa paratáctica, las imágenes solo se unen como cuentas en una sarta. Se suceden unas a otras en un orden temporal aproximado (Bauml, 1980). Existe poca o ninguna conexión sintáctica entre una imagen y la siguiente y a menudo, como suele ser el caso en Roldán, ninguna incluso entre los versos dentro de la *laisse*. La simplicidad sintáctica de la narrativa paratáctica la convirtió en un vehículo apropiado para la poesía oral. El poeta podía concentrarse en generar una sucesión de imágenes, que se esforzaba en hacer brillantes y conmovedoras sin tener que insertarlas en una sintaxis que articulara relaciones lógicas y causales.

¿De qué trata exactamente *El cantar de Roldán* y por qué se cuenta de la manera en que se hace? Si fuera un relato de una batalla real en Roncesvalles en el siglo VIII, la respuesta a la última pregunta sería «de ese modo sucedieron las cosas». Si, por el contrario, fuera un relato inventado por completo por un poeta, la respuesta sería «ese fue el modo en que el autor quiso narrarlo». Sin embargo, en el caso presente, ninguna de esas respuestas sería acertada. *El cantar de Roldán* no cuenta el relato de un hecho real ni de una ficción que salió sencillamente de la cabeza del narrador. El poema narra una tradición que, de alguna forma, se había transmitido oralmente durante siglos. En este sentido, el poema hace referencia a la memoria colectiva.

En el siglo XII, la historia de Roldán ya era tradicional, muy conocida y aceptada como un relato verdadero (véase más adelante, pági-

na 191). Así pues, el poema hace referencia a un relato tradicional sobre Roldán como se había recordado y transmitido oralmente. Las audiencias del poema aceptaban la falta de articulación sintáctica, sin duda en parte porque estaban acostumbradas a ella como técnica narrativa. En todo caso, la falta de sintaxis apenas les molestaría pues conocían la historia y podían reconstruir las relaciones de causa y efecto por medio de su recuerdo. Este es un punto importante. El grado extremadamente bajo de articulación sintáctica, junto con el grado extremadamente alto de acentuación retórica, tiene sentido si consideramos el poema un recordatorio para el público, de un modo que agradaba al oído y a la imaginación, de un relato ya conocido.

Es probable que un público del siglo XII considerara cierto el relato y aceptara cualquier narración como válida siempre que mantuviera su esbozo tal como lo recordaba: la traición de Ganelón, la muerte de Roldán y la venganza de Carlomagno. Si duda, el público conocería también algunos de los detalles —la amistad de Roldán y Oliveros, el tañido del cuerno, los golpes a la roca— y esperaría que se incluyeran también en la narración. No tenemos modo de conocer todas las imágenes y temas asociados con el relato de Roldán en la tradición oral, pero parece probable que entre los más importantes se encontraran las imágenes que nuestro texto se toma un interés especial en destacar mediante el mecanismo retórico de la repetición triple.

Dicha repetición permite al auditorio dilatar las imágenes. El mecanismo no es mnemónico en el sentido de que le ayude a recordar imágenes ya conocidas, sino en el de que le permite visualizar un detalle recordado del relato de una manera clara. Afirmar que las imágenes que comprende el relato de Roldán son recordadas es afirmar también que son conceptualizadas. Aunque tal vez el auditorio creyera que estaba escuchando una descripción de hechos reales, lo que estaba recordando eran sus propios recuerdos, que habían cobrado vida en la poesía. El hecho de que el punto de referencia del poema no fueran sucesos reales sino recuerdos conceptualizados ayuda a explicar la a veces sorprendente falta de «realismo» del relato.

Hemos visto que las imágenes de Roldán siguen una secuencia temporal. La razón es sobre todo la simplicidad: una secuencia más compleja habría necesitado la adición de sintaxis. Sin embargo, pese a esta simplicidad temporal, existen varios ejemplos en el poema de violación del principio de una cronología estricta. ¿Sonó realmente Roldán tres veces el olifante? ¿Golpeó las piedras tres veces con Durandarte? Aunque en todos esos casos el poema describe la acción tres veces, el efecto no es de sucesión, sino más bien de superposición.

Al igual que el repentino salto hacia atrás en el momento de la muerte de Roldán, los alejamientos de la temporalidad estricta de esas imágenes pueden explicarse con el fin de enriquecer una imagen al repetirla. Pero esta técnica resultaría desorientadora si el auditorio no supiera ya cuáles son dichas imágenes. La *laisse* 87 se inicia con el verso «Rollant est proz e Oliver est sage», que puede traducirse como 'Roldán es «valeroso» o «digno» mientras que Oliveros es «sabio» o «sagaz»'. Pero nada en el poema justifica hasta ahora dicho contraste. Roldán y Oliveros han sido presentados hasta ahora como dechados iguales de virtud caballeresca. De hecho, la *laisse* 87 continúa abundando en este aspecto al afirmar que Roldán y Oliveros son igualmente gallardos, valientes y de elevadas palabras.

Sin embargo, el significado del contraste está claro en el contexto narrativo. En las *laisses* 84, 85 y 86, Oliveros ha instado a Roldán a sonar su cuerno y este se ha negado. El auditorio sabe bien cuáles serán las consecuencias. Cuando la *laisse* 87 comienza con «Rollant est proz et Oliver est sage», ningún oyente podría haber dudado del significado del contraste. Con respecto a los hechos venideros, que el auditorio prevé, Roldán ha sido imprudente al rechazar el sabio consejo de su amigo[4].

Es probable que el contraste de «proz» y «sage» fuera tradicional en el relato de Roldán en la época en que se compuso el poema. Roldán y Oliveros están unidos en la memoria del relato y el contraste «proz»/«sage» es probable que también se recordara como muletilla. En cualquier caso, también pasó a la memoria de Roldán después. De Ariosto a De Vigny, ningún tratamiento posterior deja de señalar la imprudencia de Roldán y la prudencia de Oliveros.

Por lo tanto, no todos los alejamientos de la temporalidad estricta pueden atribuirse a la acentuación retórica. Algunos representan a los personajes de formas que son, en sentido estricto, inapropiadas. De nuevo, debemos comprender estas discrepancias desde la perspectiva de un auditorio que ya conoce el relato. Al comienzo del poema, Ganelón propone a Carlomagno que Roldán ocupe la retaguardia. Carlomagno reacciona con ferocidad y se lo reprocha, diciendo: «Vos estes vifs diables. El cors vos est entree mortel rage» ('Sois un diablo vivo; os ha entrado rabia mortal en el corazón'). Sin embargo, no tiene razón para sospechar de su traición en ese momento. Es más, si la tiene, pa-

[4] Esta es la interpretación tradicional, que seguimos aceptando. Sin embargo, ha sido contestada por Brault (1978, por ejemplo, págs. 179-186) y Cook (1987), que mantienen que hay un lado positivo en la negativa de Roldán a sonar el cuerno.

rece extraño que, después de reprochársela, no rechace también su sugerencia traicionera. La acepta, al igual que Roldán, aunque ambos, de algún modo, parecen saber que la propuesta conducirá a consecuencias fatales.

Así pues, parece que Carlomagno tiene presciencia, pero no hace nada. Se comporta de este modo en diversas ocasiones. Durante la batalla, que se combate mientras él dirige el grueso principal del ejército de vuelta por las montañas, se representa a Carlomagno continuamente a punto de regresar con sus fuerzas francesas para salvar a Roldán. No llega a hacerlo y se mantiene en una postura indecisa durante toda la escena de la batalla, llegando puntual en el verso que sigue a la muerte de Roldán.

La conducta de Carlomagno ha preocupado con frecuencia a los comentaristas, pero no debe explicarse por alguna debilidad en su carácter. Es el *auditorio* el que ya sabe que la propuesta de Ganelón oculta la traición; también sabe que Carlomagno no llegará a tiempo para salvar a Roldán. La conducta inexplicable de Carlomagno no muestra presciencia por su parte, sino por parte del auditorio.

Como veremos en el capítulo 4, el personaje de Carlomagno según se retrata en *El cantar de Roldán* no conserva la memoria de una persona real e histórica. Lo que los franceses del siglo XII sabían sobre Carlomagno se refería en buena medida a su recuerdo del relato de Roldán. En el contexto de dicho relato, su recuerdo lo regiría el papel preciso que desempeña, que es llegar demasiado tarde, mostrar un dolor desenfrenado por la muerte de los doce pares e infligir una terrible venganza al traidor Ganelón. En la medida en que Carlomagno actúa de un modo coherente con ese papel, el auditorio percibirá que está cumpliendo con su personaje. Ello es así incluso cuando actúa «según su personaje» antes de que los acontecimientos de la trama hayan hecho dicha acción apropiada.

Vimos en el primer capítulo que existe una «reversión a lo conceptual» en la memoria. El cielo y los campos de Constable se reducían a signos de conceptos: hierba verde, cielo azul, manchones blancos para las nubes. Esta tendencia existe también en la memoria de la narrativa. Al igual que las ideas conservadas de forma colectiva en la memoria social, los personajes e imágenes de una narración recordada tienden a la simplificación y la convencionalización. Es más, como conceptos, los personajes se vinculan con otros conceptos por medio de sus significados. Esta conceptuación de los caracteres en la memoria colectiva se muestra siempre que se comportan más como significados encarnados que como seres de carne y hueso. Tanto Carlomagno como Roldán es-

tán vinculados a significados o hechos dentro de sus relatos; esta unión es conceptual, no empírica.

También vimos que, en la experiencia continua, la memoria cubre a la memoria. La transmisión de la narrativa está marcada también por este proceso. Sin embargo, es un proceso que cubre sus propias huellas. Los estadios por los que la memoria de los hechos reales se convierte en un conjunto de imágenes no suelen ser visibles en el producto final. La misma existencia de este proceso de conceptualización está escondida. Las superposiciones sucesivas ocultan que ha ocurrido el proceso. Todo lo que queda es el último conjunto de imágenes, que pueden parecer muy vívidas y reales. Lo que el auditorio del siglo XII de *El cantar de Roldán* escuchaba y veía en sus imaginaciones eran imágenes de una batalla entre los franceses y los sarracenos. No había nada en las imágenes que les dijera que esa batalla nunca ocurrió en realidad. Aunque lo que se recuerda son solo recuerdos, no percepciones conservadas de hechos reales, es difícil de reconocer. Las imágenes parecen reales.

De este modo, el proceso de cambio durante la transmisión de la memoria social es igualmente un proceso de conceptuación. A menos que una sociedad posea los medios de congelar la memoria del pasado, la tendencia natural de la memoria social es suprimir lo que no es significativo o intuitivamente satisfactorio en los recuerdos colectivos del pasado, e interpolar o sustituirlo por lo que parece más apropiado o más en concordancia con su concepción particular del mundo. De este modo, la memoria social de Europa Occidental en la época de las cruzadas recordaba que Carlomagno había combatido a los sarracenos en Roncesvalles, mientras que las palabras escritas de los cronistas de comienzos del siglo IX, más próximos a la batalla original en 778, nos dicen que, en realidad, había combatido contra los vascos.

Si consideramos *El cantar de Roldán* un registro de hechos reales conservados en la memoria social, podemos concluir que, en efecto, la memoria es una facultad débil y frágil. Sin embargo, si lo consideramos un relato, nos vemos obligados a llegar a una conclusión muy diferente. La memoria del relato de Roldán es tan tenaz y estable como es frágil la memoria de los hechos reales de Roncesvalles. Como veremos, la memoria de Roldán continúa medrando hoy en muchas partes del mundo. El proceso de conceptualización, que con tanta frecuencia descalifica a la memoria social como una fuente empírica, también es un proceso que asegura la estabilidad de un conjunto de ideas conservadas de forma colectiva y que permite que dichas ideas se difundan y transmitan. La memoria social no es estable como información, sino en el plano de significados compartidos e imágenes recordadas.

Los cuentos de hadas

Al igual que cualquier cuento popular, el de hadas es una narración convencional. Su lenguaje suele ser formulario, pero en él la función de las fórmulas se limita con frecuencia a situar al oyente. El inicio de «había una vez» no es un relleno, sino que sirve para decir al auditorio que está a punto de ser conducido al mundo particular de un cuento de hadas, en el que puede esperarse que sucedan toda clase de cosas de cuento de hadas. Por lo tanto, la expresión transporta al auditorio a un mundo imaginario particular, en el cual permanecerá hasta que el convencional «y vivieron felices para siempre» ponga fin al relato.

A su vez, este mundo imaginario es convencional. Los personajes son sencillos y los accesorios, escenas y entornos están estereotipados. Esta simplicidad ayuda a crear un paisaje familiar y, por ello, reconocible. Lo mismo cabe afirmar de las tramas, que suelen tratar de las aventuras de un niño o niña que obtiene un deseo; es rescatado, recompensado o castigado; o que cumple una misión, con frecuencia frente a la hostilidad de sus padres o padrastros (Propp, 1968). El lenguaje formulario y el convencionalismo de los personajes y tramas se combinan para establecer un mundo que, aunque totalmente simulado, es limitado y reconocible. Este mundo constituye el telón de fondo del relato.

Entre el inicio convencional y el final feliz convencional, se despliega una sucesión de incidentes: problemas que resolver, tareas que cumplir, obstáculos que superar. Pero dichos problemas y obstáculos solo pueden retrasar la conclusión; al final todo se resolverá y el relato terminará bien. Puesto que podemos prever el final feliz, el interés de un cuento de hadas radica sobre todo en la naturaleza de los obstáculos y ardides o la ayuda mágica que emplea el héroe o la heroína para lograrlo. El arte de la invención del cuento de hadas radica en llenar el espacio entre los dos puntos fijos, proporcionando al público tanto interés y diversión como sea posible.

Al igual que en el caso de las comedias de situación y los relatos de aventuras publicados por entregas, las nuevas tramas de cuentos de hadas se crean reciclando el material viejo. Los nuevos relatos se generan recombinando viejos temas de una forma nueva o insertando una secuencia de temas de un relato en la trama de otro. La composición de nuevos relatos de los viejos refleja una lógica de recombinación en la que se manifiesta la destreza del contador en la habilidad de sacar el máximo jugo de los temas empleados. Dichos temas suelen ser con-

vencionales. Las culturas y los contadores de cuentos no solo poseen repertorios de relatos, sino también un repertorio de motivos a partir de los cuales pueden construirse otros nuevos. Los relatos y motivos pasan de un contador de cuentos al siguiente, evolucionando y cambiando con el curso del tiempo.

Esta destreza del cuentacuentos en la invención de nuevos relatos no se demuestra si se limita a leer los cuentos de un libro. No debemos olvidar que hasta hace comparativamente poco, el contexto típico de la narración del cuento de hadas era oral. Estos cuentos evolucionaron en tradiciones orales de contar cuentos; todos nuestros cuentos de hadas clásicos fueron una vez narraciones orales.

En su marco original, un cuento de hadas no era solo un relato, sino también una representación[5]. Un contador de cuentos oral tenía muchas formas de hacer que un viejo relato cobrara vida y pareciera nuevo: utilizando un lenguaje fantástico, dando una descripción detallada de los escenarios o accesorios mágicos; empleando énfasis verbales y voces diferentes; haciendo comentarios salaces o satíricos y bromas; extrayendo una moraleja apropiada; o utilizando un surtido de ruidos, gruñidos y rechinar de dientes, muecas pavorosas y sombras acechantes en la pared iluminada por el fuego. Adaptaba el cuento para que se acoplara a la edad, sexo y talante del público. Nuestra noción de los cuentos de hadas como clásicos, especialmente apropiados para los niños antes de dormir, es muy reciente. Muchos de nuestros clásicos han tenido que purgarse mucho antes de convertirse en «cuentos de hadas»[6].

Como en la narrativa épica, el contador de un cuento de hadas sabe que al público le resultará conocida buena parte. Sin embargo, hay diferencias importantes entre el modo en que el público recuerda un cantar épico y un cuento de hadas. La memoria social de la épica se centra en las imágenes de los héroes y heroínas como ideas centrales. Las diversas hazañas se recuerdan ligadas a la memoria del héroe que

---

[5] Finnegan, 1977, Vansina, 1985 y Tonkin, 1991, entre otros, hacen hincapié en el elemento de representación en la narración de cuentos y en la recitación en general. En los libros de los Opie se encuentra una gran cantidad de información sobre la narrativa oral de los cuentos de hadas de nuestra cultura, por ejemplo, Opie y Opie, 1988. Véase también Falassi, 1980. Tampoco se limita esta acentuación «sinestésica» a las culturas tradicionales o ágrafas, pues seguimos inclinados a dramatizar nuestras narraciones como obras de teatro o películas.

[6] Un buen ejemplo es «Caperucita Roja» («Le Petit Chaperon Rouge»). Véase Verdier, 1978; Darnton, 1984, págs. 9-13. Los Grimm también petrificaron considerablemente «Ricitos de Oro»; véase Tatar, 1987.

las logra. El relato de *Roldán* habla de él y sus proezas, del mismo modo que el relato de *Beowulf* es la historia de las hazañas de un hombre llamado Beowulf. Con toda probabilidad, el auditorio consideraba reales esas figuras, personas históricas, y las hazañas descritas en los poemas, hazañas reales. Por lo tanto, las epopeyas son *chansons de geste* que conmemoran las hazañas de los héroes. En contraste, en los cuentos de hadas, la identidad específica de los personajes es mucho menos importante. Es menos probable que se consideren reales. El héroe o heroína de un cuento de hadas, en las diferentes versiones del mismo cuento, puede presentarse como el hijo o la hija de un gran rey o de un pobre leñador. El cambio de escenario tiene poca importancia para el desarrollo de la trama. Además, estos héroes pueden recibir diversos nombres o, en muchos casos, ninguno. Pueden llamarse simplemente «el príncipe» o «el bobo».

Nuestra dependencia de los libros como fuente de los cuentos de hadas «clásicos» hace que veamos con frecuencia a sus personajes más definidos de lo que lo son en realidad. La joven que huye de las intenciones asesinas de su malvada madrastra y se encuentra bajo la protección de siete enanos no puede ser otra que Blancanieves, y su malvada madrastra no puede ser más que una reina, no la mujer de un leñador (como en «Hansel y Gretel») o la mujer de un comerciante (como en «Cenicienta»). Pero «Blancanieves», «Rapunzel», «Bella Durmiente», «Cenicienta», etc., no son nombres reales de personas, sino de motivos populares particulares con los cuales el héroe o la heroína se asocian en el relato concreto.

Puesto que los cuentacuentos actuales suelen leer los cuentos de hadas en lugar de improvisarlos de memoria, no resulta sorprendente que consideremos los relatos textos fijos. De este modo, Cenicienta no parece ser menos la hija literaria de Perrault que Oliver Twist lo es de Dickens. No obstante, Perrault no inventó el relato, que había existido en las tradiciones orales durante siglos, tal vez muchos, antes de que él compusiera su adaptación particular (Dundes, 1982). Perrault define la que, para nosotros, es la versión habitual del relato, pero no es más auténtica que las versiones completamente diferentes de los hermanos Grimm o del napolitano del siglo XVII Gianbattista Basile. Todas son variantes de una tradición oral mucho más antigua y extendida que, para ponerle una etiqueta, llamaremos —aunque resulte inadecuado— el relato de «Cenicienta».

En 1893, Andrew Lang, clasicista, folclorista y antologista de cuentos de hadas, señaló: «El *märchen* es un calidoscopio: los incidentes son los trozos de cristales de colores. Al agitarlos, caen en una variedad de formas

atractivas; algunas son más aptas que otras, sobreviven mejor y se extienden más» (Lang, 1893a, pág. x). Es una descripción adecuada que ayuda a aclarar la diferencia entre un cantar de gesta y un cuento de hadas. El segundo atraía la curiosidad intelectual del auditorio. Tanto para el narrador como para el público, la búsqueda del héroe podía considerarse un rompecabezas. Los temas mediante los cuales progresaba la búsqueda estaban vinculados en relaciones de consecutividad: cada nuevo tema, que introducía un nuevo obstáculo o un nuevo ayudante mágico, se presentaba como consecuencia directa del precedente. La búsqueda avanzaba por medio de una serie de obstáculos consecutivos hasta que la resolución del problema final producía el final feliz. De este modo, hay un hilo lógico fácilmente perceptible que recorre cada cuento de hadas.

Esta lógica temática puede ser muy simple: tan pronto como Barbazul dice a su nueva esposa que puede entrar en todas las habitaciones de su castillo menos en una, hasta un niño pequeño sospecha de inmediato que va a romper la prohibición y que el cuento de hadas contará cómo logra evitar las consecuencias de su desobediencia. No obstante, el hecho de que exista una lógica temática en los cuentos de hadas significa que su memoria social es diferente de la de los cantares épicos. Un cuento de hadas no se narra de forma paratáctica; sus temas no son muchas unidades independientes dispuestas en una secuencia cronológica aproximada, sino más bien unidades entrelazadas, dispuestas en un orden consecutivo. Para recordar un cuento de hadas hay que recordar dichas relaciones de consecuencia.

Podemos comenzar el análisis con las imágenes, identificando un motivo específico y viendo cómo se incorpora en un cuento de hadas. Esta imagen puede desempeñar el papel de elemento de rastreo, permitiéndonos observar el proceso de transmisión, difusión y evolución interna característico de la memoria social de los cuentos de hadas.

El árbol, los huesos y el animal

Durante un proceso por brujería celebrado en Módena, en el norte de Italia, en 1519, un tal Giovanni da Rodrigo testificó que en el *sabat* de las brujas «también había visto [...] allí a muchos otros que comían y bebían. Entre otras cosas, comían un buey, en cuya piel arrojaban los huesos. Y al final, llego la Señora del Sabat que golpeó la piel con una vara y el animal recobró la vida».

Al delegado de la Inquisición, el dominico Bartolomeo Spina, le sorprendió tanto este detalle que preguntó al testigo si estaba bromean-

do («diceret hec serio vel potius ioco»: el comentario en el original italiano era probablemente mucho más cortante). El asombro de Spina es comprensible. Lo que le inquietó no fue lo extraño del relato, sino, por el contrario, su familiaridad. En 1523, en su *Quaesio de Strigibus,* Spina volvió a este testimonio, añadiendo que al realizar este «milagro» era evidente que el Demonio había pretendido imitar a san Germán de Auxerre, un santo del siglo V que había resucitado a un ternero cuyos huesos se habían reunido sobre su piel (Bertolotti, 1979).

Spina se preguntaba qué podía estar haciendo un incidente de la vida de un santo en un *sabat* de brujas. Lo que no reconoció es que el detalle es un motivo popular: como tal, puede aflorar en rituales, mitos o cualquier otra forma de narrativa. El relato del animal resucitado a partir de su piel y huesos aparece en cada uno de estos contextos. Aparece, por ejemplo, en la sección «Gylfanginning» de la *Edda* de Snorri Sturluson, de hacia 1220-1230. Allí Thor resucita a dos cabras, con cuya carne se había dado un banquete la noche anterior, tocándolas con su martillo Mjollnir después de amontonar sus huesos sobre su piel (Faulkes, 1987, págs. 37 y 38). Si pasamos a *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson (Thompson, 1955-1958), vemos que también hay diversas correspondencias estrechas en los cuentos populares: E 32, animal comido y resucitado; E 32, 3, cerdos desmembrados recobran la vida de nuevo solo si se conservan los huesos; E 33, 3, resurrección faltando un miembro. De este modo, el tema del animal resucitado proporciona un ejemplo de una imagen, guardada en la memoria social a largo plazo, que funciona en la narrativa.

Podemos ilustrarlo con un conocido cuento de hadas. En él, el tema aparece de forma alterada, aunque muy reconocible (en aras de la brevedad, las partes entre corchetes representan resúmenes del texto que empleamos):

> [Había una vez un hombre rico con una bella esposa pero, aunque rezaban noche y día, no tenían hijos. Frente a su casa había un enebro.] Una vez, durante el invierno, la mujer se colocó bajo el árbol para pelarse una manzana y mientras lo hacía, se cortó el dedo y la sangre cayó en la nieve.
>
> —Ah —dijo la mujer suspirando profundamente mientras miraba la sangre roja que tenía ante sí con el corazón dolorido—, si tuviera un hijo tan rojo como la sangre y tan blanco como la nieve.
>
> Y mientras lo decía, se sintió muy feliz, como si fuera a suceder realmente.
>
> [De este modo, se concibió un hijo. El embarazo de la mujer siguió el ciclo del árbol: fue engordando mientras engordaba su fruto.

Sin embargo, a los siete meses le dominó un capricho repentino y comió tantas enebrinas que se puso enferma. A los nueve meses se dio cuenta de que su enfermedad era mortal. Le dijo a su esposo que la enterrara bajo el eneldo. Cuando su embarazo llegó a término, dio a luz a un niño y murió. Su marido colocó su cadáver bajo el eneldo.]

[Más adelante, el padre se casó con una mujer que tenía una hija. La madrastra odiaba a su hijastro. Un día, la madrastra le ofreció una manzana de un baúl. Cuando se inclinó para cogerla, la madrastra cerró de un golpe la tapa y lo decapitó.]

[Luego cogió el cuerpo decapitado y lo sentó en una silla, colocándole de nuevo la cabeza. Le dijo a su hija Ana María que le diera a su hermanastro una manzana. Sin embargo, enfadada por su silencio, Ana María le dio una bofetada en la cara y la cabeza se cayó. Aterrorizada, le contó a su madre que había matado a su hermanastro. La madre replicó que lo mejor sería cortar el cuerpo y cocinarlo en un «caldo agrio» para servírselo al padre. Cuando este llegó, se lo comió con deleite.]

Y comió y comió y tiró los huesos bajo la mesa, y se lo terminó todo. Pero Ana María fue a su cómoda y sacó su mejor chal de seda y cogió cada uno de los huesecitos de debajo de la mesa, los ató dentro de la tela de seda y los llevó fuera, llorando lágrimas de sangre. Luego los dejó bajo el enebro en la hierba verde, y tan pronto como lo hubo hecho, se sintió mucho mejor y no lloró más. Pero el enebro comenzó a agitarse y las ramas se juntaban y se separaban, como cuando alguien está muy contento y hace ese movimiento con las manos. Y luego surgió del árbol una especie de niebla y dentro de ella ardía como un fuego, del que salió un hermoso pájaro que cantó dulcemente y voló alto en el cielo...

[El pájaro, encantando a la gente con su bella canción que contaba cómo lo habían asesinado, obtuvo una cadena de oro, un par de zapatos rojos y una rueda de molino. Regresó a su casa y posándose en el enebro, cantó la misma canción. Cuando salió el padre, le tiró alrededor del cuello la cadena de oro. Cuando salió la hermanastra, le tiró los zapatos. Pero cuando salió la madrastra, le tiró encima la rueda de molino y murió aplastada. Entonces descendió y se convirtió de nuevo en un niño.]

Este relato, para aquellos que aún no lo hayan reconocido, es el número 47 de la colección de los hermanos Grimm, «El enebro». Proporciona motivos populares más que suficientes para mantener ocupados a muchos estudiosos de la mitología comparativa o críticos freudianos, pero nosotros nos limitaremos a tratar de mostrar cómo fueron recordados, ordenados y transmitidos algunos de sus temas.

Un cuento de hadas como este se componía pieza a pieza. Aunque el público supiera que la costumbre requería un final feliz, no siempre estaba al tanto de cómo se lograría. El narrador tenía libertad para extender la búsqueda del héroe o la heroína añadiendo nuevas pruebas, nuevas aventuras, nuevos ayudantes y nuevos objetos mágicos. Por supuesto, no podía añadir nuevos temas de forma arbitraria; la secuencia debía tener sentido, lo cual significaba que cada tema tenía que introducirse de forma que pareciera la consecuencia del anterior.

Esta necesidad de consecución afecta también a los personajes. En *El cantar de Roldán*, vimos que el hecho de que los personajes existieran en la memoria del público como conceptos relacionados con un relato particular explicaba por qué a veces demostraban una curiosa omnisciencia, pareciendo saber lo que estaba a punto de pasar tan bien como el público. Los personajes de los cuentos de hadas son a veces aún menos realistas. No parecen poseer mentes propias y realizan acciones que carecen totalmente de motivación. Ello es debido a que no suelen ser más que agentes causales encarnados de los temas empleados en el relato. Es la lógica de los temas y no la voluntad de los personajes la que determina el curso de la acción.

En «El enebro», la madre no se pregunta cómo y por qué se ha quedado embarazada, ni cómo o por qué va a morir al dar a luz. De forma similar, no hay una razón particular por la cual Ana María reúne los huesos de su hermano y los entierra bajo el enebro; lo hace y nada más. Al padre no se le otorga ninguna personalidad; solo sirve para cumplir la misión temática de comerse al «animal».

Esta falta de motivación es típica. La conducta de los personajes de los cuentos de hadas está gobernada por un conjunto de temas que especifican el modo en que ha de realizarse una serie de acciones particulares y es la lógica temática y no la psicología de los personajes la que suele encontrarse detrás de su acción. Aunque no hay nada en el relato que dé a Ana María motivo para saberlo, debe enterrar los huesos de su hermano a los pies del árbol que marca la sepultura de su madre porque así es como actúa el motivo narrativo particular. Si los huesos del animal sacrificado no se reúnen en su «piel» y se colocan junto a su madre, no puede ser resucitado.

Así pues, los personajes de los cuentos de hadas son, como expresa Propp, «funciones» (Propp, 1968). Pero son funciones encarnadas, pues, como observa Greimas, todas las relaciones de consecución de un cuento de hadas deben estar encarnadas en algo real —un personaje, un animal o un objeto mágico— en lugar de quedar abstractas (Greimas y Courtès, 1976). Vimos que los personajes como Carlomag-

no funcionaban en parte como «significados encarnados». La conducta de los personajes de los cuentos de hadas, en contraste, surge del hecho de que en parte funcionan como «causas encarnadas».

El conjunto de relaciones causales establecidas por los temas tampoco puede secuenciarse al azar, sino que se unen para formar relatos. De hecho, los relatos sirven de vehículos para el recuerdo de los temas. No obstante, las secuencias típicas suelen aparecer en más de un relato. Algo de ello resulta evidente incluso en el cuento de hadas truncado anterior. El comienzo del relato, por ejemplo, puede separarse en la siguiente sucesión de temas:

Uno: la madre concibe a un niño mientras come una manzana debajo de un árbol; se corta el dedo y desea que el niño sea tan rojo como la sangre y tan blanco como la nieve.

Dos: la madre embarazada siente el capricho de comer enebrinas; las come con avidez, cae enferma y muere.

Tres: la madre es enterrada bajo el enebro.

Cuatro: el padre se vuelve a casar, la madrastra favorece a su hija y es cruel con su hijastro.

Aunque tendemos a tratar el relato como un texto fijo, ninguno de los temas enumerados es particular de él. El primero de la madre que se corta el dedo y desea un hijo blanco como la nieve y rojo como la sangre lo comparte con «Blancanieves». El segundo de la urgencia repentina de una mujer embarazada de comer un alimento específico —enebrinas en este caso— y su pérdida final como resultado es el motivo inicial de «Rapunzel».

No debemos hablar de «préstamos», como si cierto tema fuera propiedad personal de Blancanieves o Rapunzel. Bartolomeo Spina tal vez pensara que el tema del animal resucitado había sido «tomado» por Satán de san Germán. No obstante, como señala Delehaye, incluso en las vidas de los santos, el atributo hagiográfico no es algo que pueda tener un dueño particular (Delehaye, 1961, citado en Gurevič, 1986, pág. 78). Ello es aún más cierto en el caso de los motivos populares de los cuentos de hadas. No son propiedad personal de ningún personaje de los cuentos populares. Un contador de cuentos no toma prestado, sino que más bien recicla.

Tampoco este reciclaje es arbitrario. Ciertas secuencias temáticas evolucionan y tienden a ser empleadas de forma repetida en puntos similares de los cuentos de hadas. De este modo, tanto en «Blancanieves» como en «El enebro», el corte o pinchazo en el dedo prefigura el nacimiento de un niño a una mujer hasta entonces estéril. En «Rapunzel» y «El enebro», el acto de glotonería durante el embarazo desenca-

dena una serie de acontecimientos que llevan a la eliminación de la madre: la madre de Rapunzel es obligada a entregar a su hija al cuidado de una bruja; la madre del niño de «El enebro» enferma y muere, y su lugar es ocupado por una malvada madrastra.

Además, en los tres casos la secuencia inicial de los temas cumple la importante función narrativa de presentar al protagonista del relato: un niño o niña que ha perdido a su madre y que es colocado al cuidado de una sustituta maligna: una reina mala, una bruja o una malvada madrastra. En este punto, «El enebro», «Blancanieves» y «Rapunzel» son casi el mismo relato. Los temas iniciales determinan que va a ser un cuento de hadas sobre las aventuras de un niño o niña abandonado o maltratado. Su identidad precisa pronto quedará clara: en un relato, la niña maltratada huirá al bosque donde será recibida por siete enanos; en otro, la niña será encarcelada en una torre.

No obstante, estos temas iniciales no pueden reducirse por completo a un mecanismo formal, pues también desempeñan una importante función en la trama. Pero para lograr el final feliz, el niño o niña necesitará ayuda mágica, y la mejor que puede obtener suele ser la de su madre muerta. Ello es así en el caso de «El enebro», donde los motivos iniciales no solo presentan al protagonista, sino también a otros dos «personajes» importantes: la madre real muerta y el enebro.

La madre concibe bajo el enebro y muere por comer sus enebrinas; la entierran bajo el árbol. Después, el mismo enebro recibe la «piel» y huesos del niño asesinado, quien renace de este árbol. De este modo se establece una serie de conexiones. El enebro se asocia con el niño asesinado. También se asocia directamente con la madre en el momento de la concepción y la muerte. Por lo tanto, sirve de enlace entre esos dos personajes. De hecho, el enebro proporciona un hilo de conexión que recorre el relato. En la escena final, el pájaro regresa y se posa en el enebro antes de bajar y transformarse de nuevo en el niño asesinado.

Antes de considerar el papel de la madre, hagamos una pausa para preguntarnos qué puede «significar» el enebro. El folclorista ruso Vladimir Propp dedicó un estudio especial al árbol mágico sobre la tumba (Propp, 1975). Según él, el motivo popular del animal resucitado se combinaba de forma regular con el del árbol mágico o que concedía deseos. Siguió el origen de este par de motivos hasta los rituales de caza primitivos, en los que los huesos de un animal sacrificado se colocaban sobre su piel y se ponían al pie de un árbol sagrado, sobre cuyas ramas también colgaban los trofeos y despojos de la guerra. El objetivo de este ritual, según Propp, era asegurar una buena caza.

Aunque resulta interesante, dicha explicación nos dice poco sobre el uso del par de motivos en «El enebro». La conclusión de Propp de que el objetivo del ritual era asegurar una buena caza es una explicación funcional y, como tal, solo puede ser cierta dentro de un contexto social determinado. Pero los motivos emparejados aparecen en más de un contexto social. De hecho, continúan transmitiéndose a lo largo de los siglos, pese a los cambios radicales en el contexto social exterior.

El significado de los motivos emparejados solo puede ser el que es en el contexto. Fuera de él, los temas del animal resucitado y el árbol que concede deseos no son más que motivos narrativos. Son parte de las reservas del narrador y poseen en sí escaso significado inherente. De hecho, es esto lo que facilita su paso de un contexto social a otro o de un tipo de actividad social —como el ritual— a otro —como las narraciones populares. El significado que adoptan en los contextos sucesivos siempre lo será en referencia a ese contexto. Lo que Propp hizo fue darnos, como si dijéramos, una «etimología» de los motivos, descubriendo sus significados en el contexto de su hipotético punto de origen, lo cual solo puede establecer cuál fue su primer significado entonces: no establece un significado intrínseco para ellos. Podría haber proseguido sus investigaciones hasta la Edad de Piedra y más allá, pero todo lo que habría descubierto es una serie de significados en el contexto cada vez más anteriores, no el significado «real» de los temas.

Ello ayuda a ilustrar un importante punto sobre la transmisión de la memoria social. Cuando el significado se relaciona con el contexto, la memoria de los significados tenderá a perderse a medida que cambia el contexto. Concediendo por un momento que el significado original de los motivos emparejados fuera, como sostuvo Propp, asegurar una buena caza, la memoria social tendería a conservar solo este significado mientras permaneciera asociado en la práctica real con un ritual de caza. Una vez que dichos rituales han desaparecido o una vez que la práctica social ya no se asocia con los motivos emparejados, no hay razón para esperar que la memoria social retenga la asociación.

Sin embargo, ello suscita otra cuestión. Si han perdido su significado «original», ¿por qué debe conservar la memoria social los motivos emparejados? La respuesta probable es que se conservan y transmiten sencillamente porque son motivos narrativos, que se mantienen vivos en la memoria de los relatos. Pero esta memoria social narrativa conserva los temas en una forma relativamente descontextualizada, solo como motivos narrativos. Quedan reducidos a una serie de acciones que están ligadas consecutivamente. No se conserva el «significado» pues no es necesario recordarlo para usar los temas en una narración.

De esta forma, también son más fáciles de recordar. Son claros y sencillos. Sería difícil recordarlos si su memoria requiriera conservar mucha información sobre prácticas sociales que ya no se emplean. De este modo, la memoria narrativa conserva los temas emparejados de una forma típica de la memoria social en general: los simplifica.

La falta de significado inherente de los temas emparejados y el hecho de que se conserven en la narrativa en una forma relativamente descontextualizada no impide, por supuesto, que el narrador añada significados durante una nueva narración. El tema del animal resucitado, por ejemplo, requiere que la carne del niño/animal asesinado se consuma por completo, no dejando más que la piel y los huesos. En «El enebro», esta tarea le corresponde al padre. En este punto, el público real de un cuentacuentos se imaginaría una comida pantagruélica, especialmente grande porque la identidad del hijo se ha disfrazado convirtiéndole en «caldo agrio». En interés de la verosimilitud psicológica, por no decir de la piedad filial, cabría esperar que el cuentacuentos hiciera decir al padre: «Ah, esposa, no sé por qué, pero tu caldo agrio me repugna.» Pero eso no va a pasar porque el cuentacuentos y, presumiblemente, la mayoría del público ya saben que al padre no le queda otra opción: se requiere de él que se coma a su hijo sin dejar un bocado. Incluso los algo escrupulosos hermanos Grimm describen la conducta del padre durante la comida de este modo:

> Con eso empezó a comer y dijo:
>
> —Ana María, ¿por qué lloras? Ya verás como vuelve tu hermano. —Luego dijo—: Ah, esposa, qué buena está la comida. Dame un poco más. —Y cuanto más comía, más quería, y dijo—: Dame más. Tú no te pongas, pues es como si toda fuera para mí.
>
> Y comió y comió y echó los huesos bajo la mesa, hasta que se acabó.

De hecho, no hay razón real por la cual al padre le tenga que gustar la comida. Podría cumplir perfectamente bien su papel como causa encarnada con un silencio más decoroso; no tiene que convertirse en un cerdo. En realidad, es probable que sea el narrador quien está disfrutando y no el padre. La escena obligatoria de canibalismo paterno proporciona una imagen retórica de primera clase tan impresionante como muchas de *El cantar de Roldán*. Un cuentacuentos real podría muy bien haber hecho una pausa para alargarla, en este caso, embelleciendo la escena con efectos gástricos apropiados: gruñidos, eructos, chasquidos, rechinar de dientes y lamidos de las tajadas, describiendo mientras tanto a la pobre Ana María yendo de un lado a otro de la cocina con furiosos gritos de «¡Más, más!».

No es inconcebible que una representación tan vívida llevara a algún miembro del público a preguntar por qué. ¿Cuál es la razón de que el padre deba comerse a su hijo con tal deleite? La respuesta honrada sería, por supuesto, que no hay razón real para que actúe de ese modo; solo hace el relato más entretenido. Pero el público tal vez no aceptara esa contestación: quizá experimentara el relato como real y exigiera una razón «real» para la conducta del padre. Un buen cuentacuentos se vería obligado a inventar alguna explicación, pero no tendría relación con el relato. De hecho, en el curso de muchas representaciones del mismo relato, podrían plantearle la misma pregunta varias veces, respondiendo con explicaciones que fueran de lo prosaico a lo freudiano. Ninguna de dichas explicaciones cambiaría en lo más mínimo el relato.

Un cuento de hadas no es más que un relato; se recuerda y está compuesto como una simple narración. Como memoria social, no posee significado intrínseco. Si se cuenta bien el relato, el auditorio lo experimentará como real, lo cual puede inducirle a pedir todo tipo de explicaciones. No obstante, todas ellas serán gratuitas porque el relato no es real. Sigue siendo solo un relato. Los temas, como el animal resucitado o el árbol que concede deseos, son los componentes básicos con los que puede ensamblarse el relato. Esta es su principal función y, en muchos casos, única.

¿Es el enebro, por ejemplo, un «símbolo» de la madre del niño? Los Grimm hacen cierto esfuerzo para establecer dicha relación. Ana María coloca los huesos de su hermanastro bajo el árbol y «el enebro comenzó a agitarse y las ramas se juntaban y separaban como cuando alguien está muy contento y hace ese movimiento con las manos». El «hace ese movimiento con las manos» pide un gesto por parte del narrador: agitar de un lado a otro las manos de alegría o, tal vez, mecer a un niño imaginario. Sin embargo, en la frase siguiente surge una niebla del árbol que arde como el fuego y, por último, un bello pájaro blanco sale volando de él. Este pájaro se convertirá en el niño asesinado. ¿Significa esto que el árbol «ha dado a luz» al pájaro? Si es así, ¿cómo vamos a explicar el nacimiento del niño al comienzo del relato? Aunque se representa al enebro con cierta implicación en la concepción del niño, no es posible en esta coyuntura que simbolice a la madre.

De hecho, el enebro es menos un símbolo que un hilo conector en una serie de metamorfosis. En cierto modo, es la «causa» de dichas metamorfosis. ¿Cómo provoca esos sucesos milagrosos? No se nos dice específicamente. Solo sabemos que puede comportarse como lo hace por-

que es un árbol *mágico.* ¿Y por qué es un enebro? Se trata de un arbusto de hojas perennes y punzantes y ramas que llegan hasta el suelo. Es difícil imaginar siquiera que alguien pueda arrastrarse debajo, y ya no digamos comerse una manzana. Es igualmente difícil imaginar que alguien se atiborre de enebrinas, pues no son una fruta apetecible. Un manzano habría sido mucho más apropiado. Después de todo, la madre pelaba una manzana cuando se cortó, deseó un hijo y de algún modo se quedó embarazada. El niño fue asesinado cuando intentaba coger una manzana de un baúl. Pero si el narrador hubiera identificado el árbol como un manzano, el comienzo del relato casi no se habría distinguido de «Blancanieves». Cabe sospechar que el significado del enebro es (al menos en parte) recordar al narrador que no cuente «Blancanieves».

Por supuesto, siempre es posible narrar «El enebro» de modo que quede claro y coherente el papel exacto —causal, simbólico, mágico o botánico— que desempeña el árbol en el relato. Pero no es necesario. Solo es preciso que el auditorio capte que el árbol es mágico. Una vez que es así, ya no importa cómo hace el árbol lo que hace: sencillamente, por *magia.* Tampoco importa a qué especie particular pertenece: manzano en «Blancanieves», avellano en «Aschenputtel», rosa en «La Bella y la Bestia» o enebro aquí.

«El enebro» es un relato de una cadena de sucesos mágicos, todos los cuales están vinculados «causalmente» con el árbol mágico. Pero esos vínculos no son «causales» en el sentido de que el relato nos otorgue una información sobre significados reales o causas reales. Las causas son todas de cuentos de hadas. Solo existen en referencia a los hechos del relato; no tienen significado fuera de ese punto de referencia. Del mismo modo que la secuenciación temporal de *El cantar de Roldán* no hace referencia al tiempo «real», las secuencias causales de un cuento de hadas no hacen referencia a causas «reales». Son una secuencia de vínculos narrativos que permiten que el relato sea recordado como tal.

Memoria social narrativa

La memoria temática de los cuentos de hadas es una memoria descontextualizada. El narrador recuerda los temas sobre todo como medios de recuperar relatos, de componer nuevas versiones de relatos antiguos o de inventar relatos completamente nuevos. La versión rusa de «Cenicienta», «La Bella Vassilissa», incorpora una visita de Baba Yaga al bosque. Baba Yaga era una figura conocida en la tradición de cuentos

populares rusos y muchas de las versiones rusas de los cuentos de hadas clásicos incluyen un episodio con ella. De este modo, los narradores actuaban como los poetas épicos descritos por Parry y Lord, ampliando o alterando los cuentos o interpolando temas específicos de su repertorio para ajustarse al gusto de su público.

De un modo que recuerda el de la memoria de los lugares en la retórica clásica, el narrador de cuentos de hadas también se acuerda de temas con el simple fin de contar relatos y no para retener significados e información histórica asociada con ellos. Al igual que la memoria de la «información semántica pura» expuesta en el primer capítulo, la memoria de los temas de los cuentos de hadas es una memoria de «significantes» sin sus «significados». Los narradores pueden recordar temas y relatos sin tener que recordar las circunstancias en las cuales se aprendieron. El significado se añade al volver a contarlos. Sin embargo, esta descontextualización de la memoria narrativa solo existe en referencia a los significados contextuales de los temas; la memoria narrativa no está descontextualizada en el sentido de que puedan recordarse los temas en un orden o combinación. Por el contrario, los temas de los cuentos de hadas están vinculados en relaciones de consecuencia. Es preciso dominar esta lógica para que el narrador sea capaz de articular bien los temas. Por lo tanto, la memoria del orden preciso de las consecuencias forma parte de la memoria de los mismos temas.

Por esta razón, es conveniente distinguir entre un contexto externo o social, que suele perderse durante la transmisión, y un contexto interno, que tiende a conservarse. Empleando esta distinción, podríamos dar una forma más precisa a la observación de Jakobson (pág. 61). Lo que rige el proceso de «borrado» cuando una versión de una tradición cubre a la versión precedente son, en primer lugar, los cambios en el contexto circundante. La información que depende del contexto —es decir, la que deriva su significado de un contexto social específico— tenderá a perderse siempre que cambie dicho contexto. Sin embargo, obra en su contra la capacidad de reforzar la memoria conceptualizando sus imágenes y temas de formas que no dependan del contexto. Lo que puede liberarse del contexto circundante y recordarse por sí mismo tenderá a pasar intacto de un contexto social a otro.

Hemos examinado dos modos comunes de conceptuación: las imágenes visuales, como en el caso de la épica, y los motivos causales, como en el de los cuentos de hadas. En la memoria narrativa, los mismos relatos pueden servir como contextos internos, fijando la memoria de las imágenes y vínculos en un orden consecuente apropiado. La trama de un cuento de hadas es una secuencia de temas ligados; la me-

moria de dicha trama requiere la de los temas y sus vínculos sucesivos. Esta memoria se refuerza mutuamente. En este sentido, la trama funciona como una imagen de memoria compleja y aprender un repertorio de tramas equivale a aprender una mnemotécnica a gran escala que permite la ordenación, retención y transmisión posterior de una gran cantidad de información. Al recordar en imágenes visuales, vinculadas sintácticamente y articuladas en relaciones causales y lógicas, creamos pequeños relatos. Es una «mnemotécnica» que empleamos constantemente sin darnos cuenta.

La intuición de una trama como una cadena de temas consecuentes relacionados y su memorización suponen conceptuación. Esta última se funde en la memorización; cuanto más pronunciada sea la conceptuación, más fácil es memorizarla, lo que no significa, en el caso de un cuento popular, que una imagen tenga que ser reconceptuada por cada individuo que aprende el relato, pues la conceptuación está implícita en la imagen cuando se retiene en su contexto interno. El árbol mágico de especie indeterminada que es de tanta ayuda en los cuentos de hadas para causar transformaciones es una imagen muy conceptuada y, de esa forma, se ha transmitido en la memoria narrativa durante muchos siglos. Ya existe la conceptuación y todo lo que tenemos que hacer es saber cómo usarla.

De esta forma, el proceso de borrado durante la transmisión no es solo una pérdida general y gradual de información factual, aunque es cierto que la memoria social no siempre es muy buena conservando hechos. Estos se pierden o conservan en circunstancias y formas específicas. Se pierden siempre que, en un nuevo contexto externo, la antigua información deja de tener significado; o, de forma alternativa, porque no encajan en el nuevo contexto interno diseñado para guardar la información. La conceptuación requiere simplificación y adaptación de los detalles para ajustarse al relato en su conjunto. Así pues, en la memoria del relato de Roldán, los sarracenos sustituyeron a los vascos porque encajaba mejor. Debemos recordar siempre que la memoria es una búsqueda activa de significado. A veces la memoria social, más que «perder» información específica, la desecha adrede.

Ello nos ayuda a percibir un patrón general en el recuerdo y el olvido. Si, en ciertas situaciones, la memoria parece frágil y volátil, es porque gran parte de ella es de información dependiente del contexto. Mientras permanezcamos en esos contextos, seguimos rodeados de pistas que incitan nuestra memoria. Ahí, en lo que antes hemos llamado nuestro «presente continuo», el entorno externo asume la labor de ordenar la memoria en una secuencia: recordamos cosas en el orden

en que aparecen habitualmente. Es memoria en un plano de conceptuación bajo: poco más que simple reconocimiento. Si se quita el soporte material externo, la memoria de la secuencia ordenada tiende a desvanecerse. En contraste, si en otros momentos la memoria parece estable y persistente, es porque tenemos medios de liberarla de su dependencia del contexto externo. Memorizar algo significa conceptuarlo y codificarlo en un contexto interno, lo cual nos permite conservar el recuerdo prescindiendo de los cambios del entorno externo. Esta persistencia puede tener diversas consecuencias cuando un grupo continúa «reviviendo» su pasado en el presente.

Los hechos suelen perderse más deprisa en los primeros estadios de la memoria social. Para que se recuerden y transmitan, deben transformarse en imágenes dispuestas en relatos. Los contextos internos, como los géneros narrativos, existen como los patrones típicos en los que experimentamos e interpretamos acontecimientos de todo tipo. La acomodación de hechos recordados en contextos internos predispuestos puede imponer una reordenación radical de esa memoria desde el principio. La conceptuación que ocurre cuando un recuerdo se transforma en un relato para transmitir es un movimiento independiente. Los hechos perdidos en ese momento lo son no solo como resultado del rápido desvanecimiento del contenido factual de la memoria, sino también porque los que no están en armonía con nuestras predisposiciones tienden a desaparecer poco a poco en la transmisión.

Una vez que la memoria se ha conceptuado en un relato, el proceso de cambio y de pérdida factual se ralentiza de forma natural. Recordar dentro de un contexto interno proporciona a la memoria el respaldo que precisa para conservarse. Los narradores individuales pueden extender o embellecer el relato como deseen; continuarán tendiendo a seguir la trama mientras el grupo la reconozca. Para la comunidad del narrador, esta versión estabilizada es «el relato» y con frecuencia se niega a aceptar cualquier variante importante.

Los folcloristas cuentan con un término para expresar esa especie local tipificada: «oicotipo» (tipo de casa). En toda comunidad, tienden a surgir versiones estándar, que son sus versiones «oicotípicas». Así pues, es la comunidad que recuerda la que decide qué versión es aceptable y cuál no. En su relato de una *veglia* o velada de cuentos en Toscana, el folclorista italiano Alessandro Falassi describe cómo un cuentacuentos trata de unir dos cuentos diferentes en uno. En esta ocasión, el público de adultos y niños no lo aceptarían. Conocían demasiado bien los relatos y cuando el cuentacuentos se detuvo, los contaron «correctamente» (Falassi, 1980, págs. 54-70). La lealtad a un oicotipo refle-

ja un hábito de pensamiento. El grupo sabía que los relatos no eran nada más que ficciones, pero eso no los hacía menos claros y concretos en sus mentes.

Vimos que Andrew Lang señaló que algunos de los «patrones atractivos» en los que pueden ordenarse los temas de los cuentos de hadas «son más aptos que otros y sobreviven mejor». Este lenguaje darwiniano tal vez haya pasado inadvertido, pero no es del todo inapropiado. La existencia de variantes oicotípicas demuestra que los cuentos de hadas evolucionan. La evolución es aquí un proceso de transmisión y difusión. Por ejemplo, existen miles de oicotipos del relato de Cenicienta en todo el mundo. Los primeros conocidos provienen de la China del siglo IX (Jameson en Dundes, 1982). Aunque no siempre podemos establecer la cadena de transmisión y difusión con detalle, a veces sabemos lo bastante como para esbozarla. En otras palabras, a menudo somos capaces de trazar ciertos caminos por los cuales el relato o una nueva versión de él se difundieron de un grupo a otro. También es posible trazar líneas de transmisión que muestran cómo un único cuento se dividió en una «especie» relacionada (Rooth en Dundes, 1982).

Es posible expresar esta distinción entre transmisión y difusión en la memoria narrativa de una forma más general: la transmisión es un proceso interno y diacrónico; en contraste, la difusión es externa y sincrónica. Así pues, la difusión cambia la memoria social desde fuera. Es como un caso de infección: los relatos «infectan» a otros relatos. Como veremos, este tipo de cambio por medio de la difusión es muy común en la memoria social.

Tradición oral

Etnohistoria

Los cuentos de hadas poseen una durabilidad notable. Resisten las arremetidas de los expurgadores bienintencionados y los buscadores de verdades más profundas. Una marca de su durabilidad es la estabilidad de sus temas y tramas. Una razón para dicha estabilidad es que los relatos se sitúan en el mundo de «había una vez». Como género, los cuentos de hadas son ficciones: como no nos creemos que ocurran en realidad, no es muy probable que alteremos sus tramas para reflejar nuestras percepciones cambiantes del mundo real. Tendrían que variar radicalmente las circunstancias externas para que nos pareciera necesa-

rio cambiar el modo en que contamos «El enano saltarín». Así pues, los cuentos de hadas son un género narrativo relativamente inmune a la influencia del mundo real.

Sin embargo, de vez en cuando sí se «infectan». En «El enebro», la malvada madrastra solo puede ser una madrastra, pues la trama la opone a la madre real. En otros relatos como «Blancanieves» o «Hansel y Gretel», no hay una razón estructural por la cual los niños deban sufrir a manos de una madrastra en vez de una madre real; ni tampoco lo hacen en muchas variante. Pero tal vez haya una razón moral. Pese a toda su reverencia proclamada por las tradiciones populares, es evidente que los hermanos Grimm se mostraron reacios a presentar tantas escenas de crueldad maternal. Transformaron a las madres crueles de «Blancanieves» y «Hansel y Gretel» en malvadas madrastras; y en esta forma han quedado fijados en nuestras versiones oicotípicas (Tatar, 1987, págs. 37 y 38).

Los cuentos de hadas siempre han sido susceptibles a este tipo de manipulación. Cuando llegaron a percibirse como género de ficción, distinto de los cuentos populares en general y dirigidos en especial a los niños, los narradores, autores y antologistas comenzaron a verlos a una nueva luz. Era preciso que aportaran una lección. Así, a partir de los *Contes de ma mère l'Oye* de Perrault de 1697, surgió la práctica de añadir moralejas al final de los relatos.

Resulta muy obvio que las moralejas añadidas a los cuentos de hadas de Perrault fueron un intento de proporcionar un nuevo significado en el contexto, lo cual es una práctica muy venerable en la transmisión de la memoria social. La iglesia medieval conservó el folclore y ritual precristianos colocándolos en contextos cristianos. En el mundo antiguo, los estoicos y los neoplatónicos reinterpretaron la mitología clásica en términos alegóricos y pseudohistóricos. En cada caso, los relatos se conservaron transfiriéndolos a nuevos contextos o nuevos géneros narrativos. Sin embargo, esta transferencia de un contexto o género a otro supuso una reinterpretación y reordenamiento de la memoria original. De este modo, la perspectiva social cambiante puede requerir la recontextualización en un nuevo género, lo cual puede iniciar un conjunto de cambios dentro de la misma memoria. Como veremos, esta recontextualización también puede marcar un cambio de perspectiva por parte del grupo que recuerda, mostrando cómo intenta llegar a un acuerdo con sus tradiciones en circunstancias cambiantes.

En su conferencia inaugural sobre historia africana en la Universidad de Birmingham en 1965, John Fage sostuvo que la existencia de las tradiciones orales mostraba que las sociedades africanas ágrafas te-

nían un sentido de la historia comparable al de las sociedades alfabetizadas. Dichas sociedades, continuó, habían «desarrollado registros orales formales de su pasado y métodos elaborados de guardarlos para la posteridad». Mediante «registros orales formales» se refería a listas de reyes, genealogías y otros artículos de sabiduría popular y leyenda que se conservaban cuidadosamente por la tradición oral. Se deducía que los historiadores, llamados a menudo «etnohistoriadores», especializados en la historia de los pueblos ágrafos, podían hacer uso legítimo de esos «registros orales» como fuente histórica. Por supuesto, había que utilizarlos de forma crítica; ser «tamizados, correlacionados y contrastados como cualquier otra prueba hasta que se obtenga un residuo que resulte aceptable como "verdad"» (Smith, 1988, pág. ix).

No nos preocupa aquí evaluar la labor de los etnohistoriadores en su conjunto, sino examinar el tipo de problemas que surgen de su tratamiento de la tradición oral[7]. Sin embargo, merece la pena señalar que cuando los historiadores y etnohistoriadores han podido evaluar y controlar estas tradiciones mediante otro tipo de pruebas históricas, las tradiciones orales se han revelado como una valiosa fuente histórica. De este modo, su estudio ha ayudado a reconstruir las historias respectivas de las sociedades que habitan la costa occidental de África, los reinos del Níger, el reino de Ruanda y el pueblo zulú (Vidal, 1971; Wilks, 1975; Smith, 1975; Peel, 1983; Smith, 1988, por mencionar solo algunos).

En los ejemplos citados en los que las tradiciones orales sirvieron como fuentes históricas, el historiador tuvo otras fuentes para proseguir. En algunos casos, fueron los geógrafos árabes medievales; en otros, los primeros exploradores europeos; en otros más, los registros coloniales. La fiabilidad de estas fuentes escritas era variable y hubo ocasiones en las que el historiador decidiría seguir la tradición oral aun cuando contradecía la palabra escrita. No obstante, la misma existencia de esas fuentes escritas era significativa. Aunque no parecieran fiables, servían para poner en perspectiva las tradiciones orales.

---

[7] No ha faltado debate sobre el uso que dan los etnohistoriadores a la tradición oral. Los antropólogos han sido particularmente críticos (Beidelman, 1970; Willis, 1980). La reacción de otros historiadores ha sido más mixta; parecen menos interesados en criticar el uso de la tradición oral en sí que algunos de los métodos y conclusiones específicos a los que han llegado los etnohistoriadores (véase, por ejemplo, Vidal, 1976). David Henige ha examinado las cronologías transmitidas de forma oral y ha llegado a la conclusión de que son muy poco fiables (Henige, 1974; cfr. 1982). Para una visón general, véase Cohen, 1989 y Salmon, 1986; véase también Miller 1980b para una buena discusión sobre todo el problema.

Por supuesto, el problema de la perspectiva es común a todos los historiadores. Deben localizarse y definirse las fuentes, pero para ello el historiador necesita más de una. Por mucha información valiosa que pueda contener una fuente, mientras no pueda situarse en perspectiva es difícil saber qué significa la información o, a veces, incluso a qué se refiere. Una segunda fuente da relieve a la primera. Aun cuando esta segunda sea de veracidad dudosa, puede ayudar a identificar el punto de vista de la primera.

Es difícil poner las tradiciones orales en este tipo de perspectiva. Al igual que los temas de los cuentos populares, suelen estar descontextualizadas en la memoria social. Prescindiendo del número de variantes que un historiador oral pueda recoger de una tradición determinada, en su conjunto, sigue siendo una única fuente. La tradición oral de un grupo puede afirmar, por ejemplo, que hubo un rey con cierto nombre y procedente de determinado lugar que gobernó hace unos quinientos años. Sin unas pruebas que pongan esta tradición en perspectiva, el historiador no tiene modo de saber si es genuina, originada en un hecho real, o solo una leyenda; ni de saber si las figuras a las que hace referencia son reales o míticas; ni siquiera de saber si la tradición «pertenece» realmente al grupo que ahora la transmite o está «tomada» de un grupo vecino. En resumen, el historiador no sabe a qué se refiere la tradición. No puede establecerlo por la sencilla razón de que el grupo que la recuerda tampoco tiene modo real de hacerlo. Con frecuencia se recuerda como un relato descontextualizado, cuya historia completa de ordenación temática, transmisión y difusión se ha borrado.

Ya hemos visto que la conexión entre una imagen mnemónica y su significado o punto de referencia externo es arbitraria. Son simples conexiones conceptuales, no reales. Pero también hemos visto que no hay razón para que el grupo que recuerda sospeche esta arbitrariedad, pues no es evidente en la tradición. Es probable que el relato de *La Chanson de Roland* le pareciera real a un auditorio francés del siglo XII; la mayoría jamás se habría preguntado si se refería o no a un hecho real. Sin embargo, esto no quiere decir que fuera imposible poner en tela de juicio un relato tradicional. Un oyente alfabetizado de *La Chanson de Roland* podría haber observado que el relato no era más que un poema en lengua vernácula; por lo tanto, carecía de la autoridad de un texto latino o, en particular, de la autoridad de las escrituras. Es un argumento importante. Para nosotros, las cuestiones de autenticidad histórica suelen decidirlas las pruebas documentales. Ello no solía ser posible en las sociedades no alfabetizadas. La cuestión de aceptar o no cierta tradición o versión de esa tradición era, en buena medida, un

asunto de autoridad, que podía expresar la autoridad del orador, pero también la del género en sí.

En las culturas ágrafas (y en no pocas alfabetizadas), las decisiones de considerar las tradiciones una fuente de verdad histórica o simples ficciones suelen tener que ver con su género. Como género, los cuentos de hadas son ficciones. Se recuerdan y transmiten, pero no se consideran históricamente ciertos. Sin embargo, otros géneros, las listas de reyes, por ejemplo, pueden considerarse auténticos y fidedignos. La contextualización de determinados tipos de memoria social en ciertos géneros y los grados diversos de veracidad o autoridad que el grupo asigna a dichos géneros son reflejos de la cultura y la práctica social, no de dónde radica la verdad histórica. La disposición no hace más que definir la posición histórica de la tradición según existe en las mentes de la gente. Revela cuáles son los sentimientos y creencias del grupo, no cuál fue el pasado. Ignorar esta distinción puede conducir a resultados desastrosos.

En 1966, en su estudio sobre los reinos de la sabana, el etnohistoriador belga Jan Vansina escribió: «Hacia 1500, [cuando] la zona comprendida entre el lago Tanganyika y el Kasai superior se organizó en una multitud de pequeños cacicazgos [...] un gran inmigrante llamado Kongolo [o Nkongolo] se iba a convertir en el fundador de lo que se ha acabado denominando el primer imperio luba.» Vansina continuaba su relato del reinado del rey Nkongolo con otras informaciones extraídas de la tradición oral, terminando con una descripción de su muerte a manos de su sobrino, Kalala Ilunga, fundador del «segundo imperio luba» (Vansina, 1966, págs. 71 y 72).

Vansina no afirmaba que toda la información recogida de la tradición oral fuera cierta o siquiera creíble, pero está claro que para él el punto de referencia de toda esta tradición es probablemente un rey real llamado Nkongolo, cuyo reinado fijó «en torno a 1500». Sin embargo, en 1972 su colega el antropólogo Luc de Heusch, en su estudio de la mitología bantú, interpretó la figura de Nkongolo como la serpiente arco iris que «ata» las aguas celestiales (De Heusch, 1982, páginas 8-75). En otras palabras, lo interpretó como una entidad completamente mitológica. Gran parte de la opinión erudita posterior ha tendido a estar de acuerdo con él y, aunque no podemos introducir aquí el debate, su planteamiento tiene el mérito de tomar en consideración la tradición oral en su conjunto.

Vansina ha sido una figura sobresaliente e incluso emblemática de la etnohistoria y resultaría muy injusto escogerlo para criticarlo, sobre todo porque este ejemplo no es representativo de la mayoría de su tra-

bajo posterior. Sin embargo, está en juego un problema general. A veces los etnohistoriadores han tomado corpus muy complejos y ambiguos de tradición oral y han tratado de reducirlos a un «residuo» de hechos históricos. Han defendido este procedimiento como una forma de crítica textual, sosteniendo que para el análisis histórico carece de importancia que las fuentes sean textos o tradiciones orales. Hasta finales de la década de 1970, Vansina era un notable defensor de este método. Pero todo este rigor metodológico resulta inútil a menos que los etnohistoriadores puedan demostrar primero que las tradiciones tratan de «algo».

Muchas de las técnicas que han desarrollado, así como los argumentos que han presentado, son interesantes. Las sociedades africanas conservan sus tradiciones orales mediante diversas mnemotécnicas. Los etnohistoriadores sostienen que el hecho de que ciertos tipos de información se refuercen mnemotécnicamente o se asocien con rituales importantes demuestra que es socialmente importante para ese grupo. Es un buen argumento. El mismo Vansina ha investigado mucho la dinámica de su transmisión (Vansina, 1966; 1985). Muestra, por ejemplo, cómo la memoria de la tradición oral se apoya con técnicas mnemónicas orales o contextualizándose en rituales importantes. Ciertos tipos de información, como listas de reyes, genealogías, nombres de clanes, títulos honoríficos, precedentes legales, etc., suelen fijarse cuidadosamente en la memoria para ser declamados después en ocasiones solemnes. Una figura conocida en muchas sociedades africanas tradicionales es el *griot,* el «maestro de la sabiduría» o «cantante de alabanzas». Esas personas son especialistas, semejantes a los *scop* anglosajones o los *rapsodas* griegos que hemos descrito. Así, los africanos poseen el tipo de técnicas mnemónicas que ayudan a asegurar que su corpus de tradición oral permanezca estable.

Por supuesto, esta estabilidad sigue sin garantizar la verdad. De hecho, en muchos aspectos, la estabilidad de la memoria genealógica es similar a la de la memoria temática de los cuentos populares, lo que significa que el refuerzo mnemónico descontextualiza la información a la vez que la conserva. La información se retiene sin los contextos acompañantes que la pondrían en perspectiva y nos permitirían valorarla como una fuente histórica.

Para que se conserve la memoria más allá del presente continuo, debe conceptuarse y ajustarse a un contexto interno, que no se nos presenta de forma natural, sino que debe crearse. El contexto interno que desarrolla un grupo particular tenderá a reflejar su cultura. Las culturas ágrafas no pueden, por ejemplo, emplear muchos de los instrumentos

sencillos que usamos al escribir. No cabe esperar que un cantante alabanzas retenga una lista de reyes en orden alfabético, ni tampoco que una sociedad ágrafa organice sus tradiciones en los tipos de categorías lógicas utilizadas en una enciclopedia. Es algo sin duda elemental, pero que merece destacarse. Las culturas ágrafas necesitan idear receptáculos conceptuales que ordenen y almacenen la memoria. En otras palabras, necesitan crear «mapas» conceptuados de espacio y tiempo en los que pueda organizarse la memoria social. Una genealogía es un ejemplo de este tipo de mapa, pues traza la idea de «sucesión». Por supuesto, la sucesión que una tradición genealógica particular conserva puede ser real de figuras históricas, pero asimismo puede representar un conjunto de categorías puramente simbólicas[8]. Resulta obvio que para utilizar un género particular de la tradición oral —como la genealogía— como fuente histórica, es importante saber qué es lo que hace. Hasta que podamos descubrir qué tipo de conocimiento conserva, una tradición genealógica carece de todo valor como prueba factual. A veces parece que los etnohistoriadores se sumergen en el proceso de la crítica textual sin siquiera examinar en serio la cuestión de por qué consideran que ciertos géneros son más «históricos» que otros.

De Heusch comentó que los etnohistoriadores suelen eliminar «con energía» todo lo que consideran una «excrecencia mitológica sobre el cuerpo de la historia narrativa» (De Heusch, 1982, pág. 8). Es decir, su metodología es de clasificación preliminar; todo lo que pueda contener un grano de verdad histórica se salva para su consideración posterior; todo lo que aparenta ser puramente mitológico o de ficción se descarta desde el principio. Esta metodología es desafortunada

---

[8] Edmund Leach ha observado que no es casual que las genealogías de las sociedades ágrafas incluyan antepasados mitológicos (1964; 1969; véase también Sahlins, 1985, cap. 2 para un argumento similar). Estos linajes y genealogías funcionan no solo como fuente de información sobre antepasados «reales», sino también para situar a un grupo como clan o grupo de parentesco en relación con otros grupos similares. En otras palabras, los linajes y genealogías también sitúan a un grupo dentro de un sistema de clasificación simbólica representada por figuras totémicas y mitológicas. Debemos recordar que los grupos como los jörai (véanse págs. 58-60) carecen de los medios para verificar o rebatir sus tradiciones y, por lo tanto, por muy interesante que pueda ser la cuestión de la precisión factual de dichas tradiciones para un etnohistoriador, no lo es tanto para el grupo ágrafo. Los antepasados no tienen que ser estrictamente mitológicos para ser míticos; en el ejemplo específico de África occidental y central, la conversión al islam ha solido llevar a una «mejora del linaje» en forma de conexiones planteadas entre clanes locales y linajes *shurfa*, familias que declaran descender del profeta (Conrad, 1985; véase también Curtin, 1975), y paralelismos semejantes están muy extendidos.

en muchos sentidos. Mitos, genealogías, cuentos populares, etc., no son más que géneros en los que se conserva y transmite la memoria social. El hecho de que podamos considerar ciertos géneros más verosímiles de por sí y, de este modo, más probables como prueba histórica no es una demostración de que sea así como funcionan. No tenemos modo de saber a priori dónde es probable que estén los hechos históricos en la tradición oral.

Una vez aislado un corpus determinado de tradiciones como fuente posible de hechos, el etnohistoriador procede a tamizar y verificar dichas tradiciones para revelar un «residuo». Sin embargo, este procedimiento no demuestra que el «residuo» final sea históricamente cierto. El método de tamizado solo tiene éxito porque los historiadores dan por supuesto que existen granos de información histórica, pero no están en posición de demostrarlo. Para ello, tendrían que mostrar que determinado género conserva información verdadera (y no simple información estable desde el punto de vista mnemónico). También tendrían que demostrar cómo y por qué se conserva información verdadera en determinados géneros y no en otros, para lo cual sería preciso considerar las funciones culturales de los diversos géneros con respecto al corpus de la tradición oral en su conjunto. En pocas palabras, necesitarían situar sus pruebas en un contexto mayor. No obstante, con su división preliminar de la tradición oral en partes verosímiles e inverosímiles, los etnohistoriadores han descontextualizado sus pruebas, lo que hace improbable que los granos que su proceso de tamizado sacará inevitablemente a la luz puedan defenderse como verdades factuales. Todo lo que cabe afirmar es que este tamizado revela el mínimo denominador común de las tradiciones. En el caso de las genealogías, es probable e incluso bastante habitual que se trate de un conjunto de antepasados mitológicos (Horton, 1971, pág. 73).

Los etnohistoriadores han defendido a veces sus procedimientos y conclusiones con otro argumento. Observan que su interpretación de la tradición oral suele parecer verosímil al grupo que la recuerda. Aunque a menudo sea así, en cierto sentido, este argumento se reduce a afirmar que algunos grupos que recuerdan comparten la baja opinión de los historiadores sobre un mito como fuente histórica. Sin embargo, este argumento sobre la aparente verosimilitud de ciertas versiones frente a otras resulta significativo. Las selecciones de los etnohistoriadores sobre cuáles tradiciones descartar y cuáles aceptar son, en muchos casos, reflejos de las opiniones del grupo que las recuerda. De este modo, puede que a veces sea la misma cultura ágrafa la que haya realizado la tarea de eliminar vigorosamente el «mito» de su «historia narrativa».

¿Por qué debe un grupo determinado eliminar lo que considera mito de este modo? Esta pregunta es similar a la de por qué la memoria social europea no ha conservado un conjunto de significados míticos y rituales que, si aceptamos la reconstrucción de Propp, se asociaron en otro tiempo con el motivo del animal resucitado. En este caso, los significados originales se asociaban con prácticas que ya no están en vigor y, por lo tanto, carecen ya de significado. En la memoria social europea, cuando los temas mitológicos sobreviven en la memoria oral, con frecuencia tienden a hacerlo como materia prima para la ficción. El caso de la tradición oral en África es algo diferente. Lo que podría suceder aquí es que un mito se recontextualiza como genealogía. La memoria de figuras mitológicas, como Nkongolo, sobrevive solo en la medida en que pueda acomodarse a lo que el grupo considera su corpus narrativo más verosímil, la tradición genealógica.

Los ejemplos de este tipo de recontextualización no son nada raros; en las sociedades africanas tradicionales, las figuras mitológicas se duplican de forma regular como antepasados fundadores. No existe una incompatibilidad inherente entre mitología y genealogía o entre cualquiera de las dos y la historia narrativa verdadera. Debemos recordar que «mito» y «mitología» son términos nuestros, no suyos. Como regla, la tradición oral combina mitología, genealogía e historia narrativa en lugar de conservarlas aparte. Ello significa que las listas de reyes suelen unirse en relatos de antepasados mitológicos y los mitos sobre los orígenes del clan se insertan en relatos de movimientos tribales (Beidelman, 1970; Pender-Cudlip, 1972), lo cual hace que sea comparativamente sencillo para el grupo que recuerda o el historiador racionalizar este corpus de tradición en un relato aparentemente verosímil de movimientos de gente y sucesión dinástica. No se precisa más que disponer la información legendaria y genealógica en una forma coherente, a la vez que se suprimen las «excrecencias mitológicas».

La misma noción de que la tradición oral es una fuente de información factual puede cegar a veces a los etnohistoriadores ante la estructura real del significado histórico de las tradiciones que estudian. ¿Cuál es el significado de un cambio de un patrón de recuerdo a otro? Tal vez refleje el cambio de percepciones del grupo de su pasado o, como en las variaciones en los cuentos de hadas, su cambio de percepción de lo que es socialmente aceptable. Es sorprendente, en este caso, que el tratamiento otorgado por Vansina a la tradición oral de los luba no solo racionalice dicha tradición en una sucesión de figuras y acontecimientos históricos, sino que también «evemerice» la tradición.

El evemerismo, que toma su nombre de Evémero, mitógrafo griego de c. 300 a.C., es la doctrina de que «los dioses se han tomado de las filas de los hombres mortales» (Seznec, 1972, pág. 11). Como teoría, el evemerismo suele rechazarse (Kirk, 1970, págs. 1 y 2), pero tal vez su significado radique menos en su valor teórico que en el hecho histórico de que proporciona un vehículo para la recontextualización y transmisión de gran parte de la mitología clásica. En el mundo antiguo, la interpretación evemerista de la mitología se desarrolló en conjunción con las interpretaciones alegóricas de los estoicos y los neoplatónicos. Estas dos estrategias interpretativas proporcionaron un medio de recontextualizar los mitos clásicos en genealogías y relatos pseudohistóricos con significados alegóricos. Esta recontextualización proporcionó a los pueblos antiguos un modo de conservar su mitología de una manera que parecía racional y un modo de otorgar a dicha mitología un significado ético aceptable para una cultura alfabetizada clásica.

La historia posterior de la doctrina de que los dioses fueron una vez hombres mortales no es menos interesante. Los padres de la Iglesia la adoptaron de inmediato para emplearla como arma contra los paganos: «Aquellos a los que reverenciáis fueron una vez humanos como vosotros» (Clemente de Alejandría, en Seznec, 1972, pág. 12). Sin embargo, de forma gradual, con la dispersión del cristianismo, la tradición evemerista perdió su función polémica y se conservó como un simple medio de ordenar la información sobre la historia pagana, tanto clásica como después celta y germánica. En su *Crónica*, escrita hacia 300 d.C., Eusebio identifica al dios babilónico Baal como el primer rey de los asirios y fecha su reinado en la época de la guerra entre los cíclopes y los titanes. Isidoro de Sevilla codificó esta tradición en la historia universal del mundo dividida en seis periodos. Dicha periodización, como señala Seznec, era «rudimentaria», pero estaba enriquecida «con multitud de detalles maravillosos» (1972, pág. 14). Desde allí, la tradición evemerista pasó a la Edad Media, donde sirvió como base para innumerables cronologías e historias universales.

Aunque la tradición evemerista no era más que pseudohistórica, pudo servir como vehículo para la erudición. Los estudiosos medievales «tamizaron, compararon y verificaron» las diversas historias universales «como cualquier otra prueba». La tradición se hizo más rica, detallada y compleja. Como se basaban casi por completo en fuentes tardías de la tradición, no había razón para que los estudiosos sospecharan que la misma tradición era espuria. Si la Europa occidental medieval hubiera sido visitada por un grupo de etnohistoriadores extrate-

rrestres, no habrían carecido de un corpus de relatos, listas de reyes y genealogías verosímiles de los que extraer su «residuo» de hechos históricos.

Pese a su sandez como teoría de la mitología, la tradición evemerista marca un estadio histórico en el desarrollo de la memoria social europea. Además, es un desarrollo que refleja un proceso general de cambio social y cultural. En este sentido, la recontextualización de la memoria social tiene un significado histórico más amplio. Cuando se está en posición de seguir el desarrollo de un recuerdo mientras se conserva, si bien se transforma, pasando de un género a otro, se tiene la oportunidad de estudiar este proceso de cambio social en la experiencia contemporánea. Este es uno de los sentidos en los que la memoria social es realmente un testigo del pasado y una fuente histórica.

Podemos aportar un ejemplo de cómo dicha prueba se emplearía a los cuentos de hadas. La recontextualización sucesiva de los temas conectados con el motivo del «animal resucitado» es sugerente (véanse págs. 86-88). Si aceptamos el estudio de Propp, los primeros ejemplos del motivo aparecen en el contexto de los rituales de caza. Si aceptamos también que, pese a su fecha tardía, la *Edda* de Snorri conserva tradiciones precristianas, la siguiente aparición del tema sería en la mitología nórdica. Después se presenta como motivo hagiográfico en la vida de san Germán de Auxerre. Luego aparece en un *sabat* de brujas. (Existen otros numerosos ejemplos; véase Farinelli y Paccagnini, 1989, págs. 15-97 y notas.) Por último, el tema aparece en un cuento de hadas.

A medida que avanza este itinerario histórico, el tema cambia de forma marcada. En los dos primeros casos, posee connotaciones específicamente masculinas. Es parte de un ritual de caza; se asocia con el dios Thor. Sin embargo, en el *sabat* de las brujas, el tema ha adquirido una asociación específicamente femenina. Aunque el inquisidor insistió en que el animal sacrificado solo podía ser resucitado mediante la intervención del mismo demonio, el testimonio del testigo declara lo contrario: fue la Señora del Festín quien logró la hazaña. Esta asociación femenina se fortalece cuando el tema pasa a los cuentos de hadas, pues en ellos el árbol mágico y el animal resucitado se encuentran en la tumba de la madre.

¿Cómo cabría explicar este cambio de género? La primera referencia al tema en un contexto hagiográfico es en la vida de san Germán escrita por el monje Eiric en el siglo IX. El modo específico como emplea el tema es interesante. El relato describe la visita del santo a Bretaña. En su curso, Germán llegó a la puerta de un rey mezquino y le pi-

dió cobijo. «Bárbaro en cuerpo y alma», el rey le negó hospitalidad y Germán se vio obligado a buscar refugio con el vaquero real. Impresionado por su santo comportamiento, el vaquero no solo le ofreció cobijo, sino que también le sirvió su única ternera como cena. Germán la aceptó, pero tras la comida, pidió que se recogieran todos los huesos sobre la piel. Se colocaron en un pesebre ante la madre de la ternera. Una vez hecho, la ternera recobró la vida. Al día siguiente, el santo depuso al rey bárbaro, colocando en el trono al buen vaquero, cuyos descendientes continuaron reinando a partir de entonces en Bretaña *(Miracula Germani,* citado en Bertolotti, 1979, pág. 478).

Las palabras exactas del texto parecen dar una pista sobre el significado preciso en el contexto del tema en esta versión particular. Leemos que el santo ordenó que la piel y los huesos se colocaran en un pesebre frente a la madre: *ante matrem in praesepio componat.* La palabra latina *praesepe* —al igual que la española «pesebre»— está fuertemente asociada con el nacimiento de Cristo. Interpretar el detalle como una referencia a la Natividad ayuda a explicar el resto del relato. El rey bárbaro y pagano es destronado y el vaquero ocupa su lugar. Sin duda, san Germán ha convertido al vaquero, pues el relato menciona que funda un linaje de gobernantes cristianos. Así pues, el vaquero, como su ternera, «renace», lo cual hace difícil no tomar la comida comunal de la ternera sacrificada y luego resucitada como una referencia a la Eucaristía. Por lo tanto, de un modo muy típico de las primeras vidas de santos medievales, se reinterpreta un conjunto de motivos paganos a la luz de los símbolos centrales de la historia de Cristo. Sin embargo, en este caso particular, también se ponen en contacto dichos motivos con la figura de la Madre de Cristo, lo cual ayudaría a explicar el cambio de la connotación sexual de los temas.

Pero no es más que una especulación. Si quisiéramos construir un argumento histórico sobre la influencia del cristianismo en la recontextualización de los motivos populares, necesitaríamos acumular muchísimas pruebas más y considerar el asunto en diversos aspectos diferentes. En este estadio, solo contamos con los inicios de una hipótesis, pero no es la razón del ejemplo: no lo hemos incluido aquí para realizar ninguna afirmación empírica al respecto, sino para mostrar cómo la idea de la recontextualización puede ayudarnos a comprender los procesos de cambio cultural.

Las amputaciones violentas que los etnohistoriadores infligen de vez en cuando a la tradición oral suelen acometerse en la creencia de que dichas tradiciones solo pueden ser usadas por los historiadores como depósitos de hechos históricos. Sin embargo, lo que esa noción

ignora es que el proceso de transmisión y difusión de la tradición oral es en sí histórico. Además, lo es prescindiendo de si la información que contiene consta de granos de hechos verdaderos o solo de motivos populares. Acompañando al proceso de transmisión de la tradición oral hay un proceso de reinterpretación. Cada vez que se articula una tradición, debe otorgársele un significado apropiado al contexto o al genero en el que se hace. Esta necesidad de reinterpretar suele encontrarse bajo los cambios de dicha tradición. Los cambios pueden ser pequeños en escala o recontextualizaciones a gran escala de la tradición completa. En cualquier caso, el proceso de reinterpretación refleja también cambios reales en las circunstancias externas. A veces puede suceder que un motivo conservado en una forma especial en la memoria oral de un mito o cuento popular nos proporcione una importante pista sobre la naturaleza de dichos cambios. Pero con ello pasamos del tema de la estructura de las narrativas al de su significado para grupos sociales específicos. Cómo se construyen tales grupos mediante el recuerdo es el tema del capítulo siguiente.

CAPÍTULO 3

Memorias de clase y grupo en las sociedades occidentales

> Los campesinos de Gagliano se mostraban indiferentes a la conquista de Abisinia y tampoco recordaban la guerra mundial ni hablaban de sus muertos, pero había una guerra próxima a sus corazones y que estaba constantemente en sus lenguas; ya era una fábula, una leyenda, un mito, un relato épico. Era la guerra de los bandoleros. El bandolerismo había llegado a su fin en 1865, hacía setenta años, y solo muy pocos eran lo bastante viejos como para recordarlo, ya fuera como participantes o como testigos visuales. Pero todos, viejos y jóvenes, hombres y mujeres, hablaban de ello con tanta pasión como si hubiera sucedido antes de ayer. Cuando conversaba con los campesinos, podía estar seguro de que, fuera cual fuese el tema, de un modo u otro acabaríamos deslizándonos a los bandidos. Sus huellas están en todas partes; no hay montaña, garganta, bosque, fuente, cueva o piedra que no esté ligada con una de sus aventuras o que no les sirviera como refugio o guarida (LEVI, 1948, pág. 137).

En 1936, los campesinos de «Gagliano» (pseudónimo de Carlo Levi para Aliano, Basilicata, en el empeine de Italia) recordaban los días de los bandoleros en la década de 1860 porque tenían un significado para ellos, mientras que la Primera Guerra Mundial, ninguno; la última no fue más que otra aflicción mortal impuesta por el gobierno,

pero los bandoleros habían luchado por ellos, contra el recién formado estado italiano, en la última resistencia campesina al mundo moderno. Esos campesinos solo recordaban el Risorgimento de 1859-1870, en la época de Levi el momento histórico mítico para el conjunto de los italianos, sobre todo las clases medias (cfr. más adelante, pág. 157), como algo a lo que había que oponerse. Hemos visto que la memoria social existe porque tiene significado para el grupo que la recuerda. Pero la forma como se articula ese significado no es sencilla. Nos hemos concentrado en el contexto narrativo como guía para mostrar cómo pueden estructurarse las formas de la memoria y, por consiguiente, deshacerse. Sin embargo, qué tipo de cosas se recuerdan y por qué es un tema igual de importante. Los sucesos se recuerdan mejor si encajan en una de las formas de la narrativa con la que ya cuenta el grupo social; muchos campesinados, por ejemplo, disponen de formas bien establecidas de narrar revueltas locales contra el estado, igual que los bandoleros de Aliano, como veremos. Pero tienden a ser recordadas sobre todo por su poder de legitimar el presente y tienden a interpretarse de maneras que siguen muy de cerca las concepciones actuales del mundo (a menudo compitiendo con ellas). Las memorias tienen sus gramáticas específicas y pueden (deben) analizarse como narrativas; pero también tienen funciones y pueden (deben) analizarse de forma funcionalista, como guías, sean uniformes o contradictorias, para la identidad social, como veremos en este capítulo. En realidad, estos dos procedimientos no son distintos, pero es preciso analizar cada uno en sus propios términos antes de que puedan combinarse, como veremos en los dos capítulos que ponen fin a este libro.

La subjetividad esencial de la memoria es el tema clave para comenzar. Por supuesto, los recuerdos sobre el pasado pueden cambiar a lo largo del tiempo, pero, incluso si no lo hacen, sin duda serán elegidos, del conjunto potencialmente infinito de los recuerdos posibles, por su importancia para los individuos que se acuerdan de ellos, por su contribución para construir la identidad personal y las relaciones. Así sucede cuando los individuos recuerdan sus experiencias personales y cuando recuerdan episodios de las reservas de recuerdos guardados de forma colectiva. Pero la importancia de los recuerdos para los demás es sin duda particular cuando se articulan; los recuerdos *compartidos*, en realidad el mismo proceso de compartir, es decir, la producción de narrativas habladas o escritas sobre el pasado, tomará forma dentro del marco del significado que le ha otorgado el grupo dentro del que se cuentan. (Muchos de los campesinos de Carlo Levi habían experimentado la Primera Guerra Mundial, pero parece que incluso entre los ex

combatientes no se le otorgaba mucho significado a esa experiencia para que se hablara de ella; estaba en camino de ser olvidada socialmente, aunque no lo fuera de forma individual)[1]. Estos puntos se han discutido mucho, sobre todo en las últimas décadas, en el plano teórico[2]. Sin embargo, lo que debe hacerse ahora es utilizar los recuerdos sobre los que tenemos documentación para aportar ejemplos concretos sobre cómo se construyen las identidades sociales mediante esta o esa versión del pasado; y esta es una tarea mucho más ardua, debido en parte a las dificultades conceptuales que supone; de hecho, ni siquiera los teóricos del proceso han logrado presentar una investigación detallada que lo ilumine realmente. Pero, en parte, es una simple cuestión de pruebas.

Esta última afirmación puede parecer sorprendente. Después de todo, aun cuando no tengamos muchas pruebas directas sobre las memorias sociales de la gente que vivió antes de nuestra generación (aunque, como veremos, hay algunos datos sobre las memorias de los campesinos y habitantes de las ciudades europeas que se remontan hasta el siglo XVI y a veces incluso hasta el XIV), ahora contamos con recopilaciones muy ricas, reunidas en las últimas décadas por los historiadores orales en especial, aunque no todos han mostrado demasiado interés en analizar las memorias por sus significados sociales, sino como historias de vida, es decir, como conmemoraciones individuales formadas por declaraciones más o menos ciertas sobre el pasado vivido. En realidad, no todos los historiadores orales han mostrado interés alguno por el análisis hasta fecha muy reciente; como ya hemos comentado (pág. 20), muchos de sus proyectos se encaminaron a constituir archi-

---

[1] La interpretación alternativa es que no querían hablar a Levi sobre ellas, que el grupo social que podía construirse por una conmemoración (presumiblemente hostil) de la guerra no le incluía. Vemos ejemplos de estos patrones más adelante, pero cabría dudar en este caso, porque parece que Levi mantuvo una estrecha relación con los de Aliano. En contraste, otras comunidades rurales de Italia, por ejemplo, en partes del Piamonte, se identificaban mucho más con la guerra y al menos sus miembros masculinos la recordaban con mucha claridad sesenta años después (Revelli, 1977).

[2] Entre los ejemplos se incluyen Tonkin, 1991; Samuel, Thompson y Tonkin en Samuel y Thompson, 1990; Dakhlia, 1990; Passerini, 1988; Thompson, 1988, págs. 135-149; Debouzy, 1986; Grele, 1985; Joutard, 1983; Johnson *et al.*, 1982; Portelli, 1981a, 1981b; Bouvier *et al.*, 1980, que aporta exposiciones claras sobre lo que cabría denominar el ala «antipositivista» de la historia oral; véase Collard, 1989, Price, 1983, Rosaldo, 1980 y MacGaffey, 1970 para planteamientos antropológicos. La concentración de referencias hacia el final de la década no es casual; parece haber un cambio de marea en la percepción metodológica. No se han incorporado plenamente en el texto las referencias a partir de 1989.

vos de testimonios de vida, normalmente de los miembros más ancianos de una sociedad, que tienen las memorias personales más largas y por lo tanto son en cierto sentido más «fidedignas» que las de las personas más jóvenes (siendo más probable además que los recuerdos de los últimos estén «corrompidos» por influencias externas, como libros o televisión). Dichos archivos suelen ser *actas* de conmemoración, monumentos al pasado, así como (o, a veces, en vez de) las complejas fuentes históricas que pueden ser cuando se analizan críticamente.

Se puede ver por qué se han desarrollado estos modelos. En parte, se derivan del interés original que esas memorias tenían para la mayoría de los investigadores, que era precisa y legítimamente la rememoración de aquellas personas cuya experiencia y voz no podían encontrarse en documentos, que somos el gran grueso de la población; así como —y por extensión— el descubrimiento de cosas del pasado que no podían descubrirse en los textos escritos. En parte, son el resultado de la actitud defensiva que muchos historiadores orales han adoptado hacia su material, una necesidad sentida frente a los ataques histéricos de los historiadores más de la «corriente principal» para justificar las fuentes orales como potencialmente «fiables» o al menos tan fiables como los documentos (Thompson, 1988, págs. 67-71, 101-117). También suelen derivarse del sentimiento de que a muchos historiadores no les ha parecido un método lo bastante «histórico» el modo alternativo de considerar las memorias declaraciones que tienen un significado en el presente, sean representaciones verdaderas o falsas del pasado. Cuando las fechas en las que se grabó a los informantes comiencen a retroceder en el pasado, este sentimiento de bochorno tal vez disminuya un poco.

Pero, mientras tanto, tenemos un problema. Esos archivos existen esencialmente en cintas; rara vez se han publicado y jamás en su totalidad. Se han empleado como fuentes, a veces con escaso control crítico explícito; y pueden encontrarse en los libros extractos de ellos, a menudo extensos. Pero dichos extractos están casi siempre fuera de contexto, en el sentido de que tienden a cortar las preguntas de los entrevistadores, las perífrasis, las repeticiones, la desorganización cronológica y los pasos de la conversación en pos de los temas o alejándose de ellos, así como, de forma casi inevitable, los tonos de voz y otros elementos de la representación inherentes en la narrativa oral: los mismos rasgos que proporcionan el marco de la forma de hablar de la gente del pasado y que pueden decirnos cómo lo estructuran y conmemoran. (Para todo ello, véanse Passerini, 1988, por ejemplo, pág. 131, y Tonkin, 1991; para modelos de transcripción más imaginativos, véanse Bosio, 1981 y Tedlock en Grele, 1985.) Y lo que es peor: muchas de

estas narrativas han sido moldeadas por completo por las preguntas del entrevistador; en tales casos, el contexto de la conversación que nos permitiría dar a las memorias individuales su significado no se encontraría ni siquiera en la cinta. (Véase, para una buena exposición al respeto, Ivey, 1970.) Por ejemplo, si Levi hubiera querido saber sobre la Primera Guerra Mundial y hubiera interrogado específicamente a los campesinos al respecto, tal vez jamás se habría dado cuenta de que lo único que querían era hablar de los bandoleros. Estas distorsiones tienen el resultado irónico de socavar un pilar de la defensa positivista de la historia oral, la posibilidad de evaluar la fiabilidad empírica de una fuente. Muchas fuentes orales no pueden someterse a una crítica tan estrecha como los documentos. Por fortuna, no es el caso de todo el material; como veremos, algunos historiadores orales recientes son muy rigurosos y sofisticados. Pero, en otros casos, por todas estas razones, tendremos que emplear nuestras fuentes con cierta precaución. Habrá de realizarse (o publicarse) mucha más investigación antes de que podamos avanzar con mayor seguridad.

Volviendo a los comentarios de Levi sobre Aliano, podemos ver que el rasgo clave que le sorprendió de los campesinos en su descripción fue que tenían una opinión diferente a la suya de la importancia relativa de los hechos pasados por los modos —los contextos— en que conmemoraban a los bandoleros. Muchos de los análisis más fructíferos sobre el significado de la memoria se han derivado de esta simple percepción (véase, por ejemplo, Collard, 1989); de hecho, los informantes que piensan en el pasado *nada más como* observadores externos han sido tratados con frecuencia, con acierto o sin él, como algo sospechoso. Es un buen lugar para comenzar, mediante la pregunta: ¿por qué los diferentes grupos sociales recuerdan una cosa y no otra? Pero los grupos sociales son muy diversos y no podemos dedicarnos a analizarlos todos. En este capítulo nos centraremos en la Europa occidental moderna y, en menor medida, en las colonias europeas en las Américas. En este contexto, presentaremos una breve exposición de cuatro amplios tipos de memoria de grupo: la de los campesinos (por los cuales entendemos a todos los agricultores de subsistencia sedentarios, con terratenientes o no); la de las comunidades obreras; la de las comunidades «nacionales», que no siempre son estados-naciones, pero que sin duda representan casi siempre el grupo de memorias de la intelectualidad burguesa; y la de las mujeres, es decir, el tema de en qué medida la memoria de las mujeres se estructura de forma diferente a la de los hombres (pues la mayoría de nuestras fuentes para los grupos restantes van a ser en la práctica las voces masculinas). El tipo más co-

nocido será probablemente las memorias nacionales, pero sostendremos que las naciones son como grupos sociales de cualquier otra clase; las opiniones nacionales sobre lo que constituye la historia pertinente no son más significativas (y aún menos más objetivas) que las de cualquier otro. Se deduce de lo que ya hemos dicho que estaremos relativamente distanciados de la precisión empírica de dichas memorias, pues nuestro interés primordial es la función de conmemoración y no la verdad de lo que se conmemora. Sin embargo, no dudaremos en general de su precisión, aunque cabe señalar que las memorias imprecisas arrojan una luz más inmediata sobre la memoria social que las precisas: no están, por así decirlo, tan contaminadas por los acontecimientos pasados «reales». Expondremos, además de diferentes criterios de grupo sobre la importancia de los hechos pasados, concepciones distintas de tiempo y legitimación, todo lo cual puede servir para delinear la naturaleza social de la memoria y su significado para grupos sociales específicos, tanto los que hemos seleccionado como los muchos otros que no podemos incluir. A su vez, estos análisis servirán de base para reunir las formas narrativas y los contextos narrativos en los últimos dos capítulos que tratan, respectivamente, de las narrativas medievales y las imágenes de la *mafia* en Sicilia.

Memorias campesinas

A finales de la década de 1960, Philippe Joutard, historiador de la Francia moderna, mientras estudiaba las revueltas de los *camisards* de 1702-1704 en las zonas protestantes de las montañas de Cévennes del sur de Francia, comenzó a preguntar a los campesinos contemporáneos de la zona sobre ellas (Joutard, 1977a). Le sorprendió descubrir un recuerdo extremadamente complejo de los *camisards*, cuya riqueza le convirtió en un historiador oral en toda la regla, con su propio grupo de investigación en Aix-en-Provence. Los *cévenols* protestantes pueden recordar fácilmente, y les gusta hacerlo, muchas cosas sobre el pasado *camisard*. ¿Pero qué clase de cosas y por qué?

La guerra de los *camisards* fue una reacción violenta entre los campesinos protestantes a la puesta en vigor de la revocación del edicto de Nantes, la proscripción del protestantismo de Luis XIV. Esta reacción fue suscitada en buena medida por la predicación mesiánica. Los *ca*- era *sards* contaron con varios dirigentes heroicos, como Jean Cavalie- ando el cam- rre Laporte (llamado Roland), y Henri Castanet, y durante d- cristianas mantuvieron a las tropas realistas fuera de las Cévennes centr

diante tácticas de guerrilla y batallas ocasionales, hasta que acabaron derrotados. En el siglo siguiente fueron condenados como fanáticos no solo por los católicos, sino también por los protestantes de la elite culta, hasta su rehabilitación por los historiadores protestantes románticos del siglo XIX, que escribieron relatos entusiastas sobre los dirigentes *camisards* y sus batallas; de hecho, a finales del siglo XIX se contempló una ola de conmemoraciones formales de los alzados y la construcción de monumentos conmemorativos en la mayoría de los pueblos. Sin embargo, los relatos orales modernos, aunque deben algo a las historias, que la mayoría de los informantes han leído, así como a los monumentos, suelen centrarse en asuntos «menores»: una escaramuza en un pueblo o, muy a menudo, el destino personal de un antepasado familiar. Estos relatos están estructurados por la memoria del pueblo y la familia, aunque está claro que todos los informantes ven las guerras como si las hubiera sufrido la comunidad protestante en su conjunto; a este respecto, son independientes de la historiografía del siglo XIX y muchos parecen derivarse directamente de la experiencia del siglo XVIII, que había permanecido soterrada, conmemorada en la cultura oral, hasta su rehabilitación más de un siglo después.

Tradicionalmente, los relatos de los *camisards* se han contado a los niños en las Cévennes del mismo modo que en otros lugares se cuentan cuentos populares (y, de hecho, algunos motivos populares sobreviven en los relatos de los *camisards).* Constituyen un pasado simbólico que dramatiza y novela la resistencia protestante *cévenol* al estado y en este sentido son lo que los antropólogos denominan una «carta mitológica», una imagen de fundación que justifica todas las formas de resistencia local. Los relatos no carecen de fiabilidad necesariamente por esa razón. Aquí, como en otras partes, muchos son «verificables», pues están respaldados por documentos del siglo XVIII; de hecho, algunos pueden aceptarse como adición (o, en algunos casos, corrección) a nuestro conocimiento de las guerras procedente de los textos escritos. Otros relatos se derivan de dichos documentos o, con mayor frecuencia, de su nueva redacción histórica efectuada en los últimos ciento cincuenta años. Otros más son inventados en buena medida o por completo. Pero todos ellos tienen la misma función: la de constituir la identificación de la comunidad protesq.nte como comunidad de resistencia, que está respaldada en parte y telesarte crea una tradición de resistencia que ha continuado existienmediu la zona hasta la actualidad. (Véase al respecto Joutard, 1977a, de los 79-356; y Joutard, 1977b; Pelen y Joutard en Joutard, 1979; restantes 981; Pelen, 1982; Lewis, 1985.)

Muchas de las memorias de los *camisards* son en esencia geográficas: un paso, una cueva (eran sus guaridas), un lugar de reunión. Al igual que en el Aliano de Levi, la geografía *cévenol* actúa como una especie de teatro de la memoria en el sentido que le otorgaron los mnemotécnicos del siglo XVI: una ayuda directa para recordar el pasado. Está claro que esa importancia ligada a la geografía local presupone una población estable, que ha existido en las montañas hasta después de la Segunda Guerra Mundial; en las llanuras inferiores también protestantes, los recuerdos del alzamiento son mucho más esquemáticos porque ha habido mayor movilidad geográfica (y, de hecho, con la industrialización en torno a las llanuras centrales de Alès, ha cambiado hasta la geografía: Joutard, 1977a, págs. 289, 318-320; Lewis, 1985, págs. 165-173)[3]. No resulta sorprendente que Joutard y sus colegas descubrieran que el detalle de las memorias de los *camisards* disminuía en la década de 1970, cuando la sociedad de la montaña se hizo más móvil, y es probable que la complejidad de la conmemoración de las guerras de la década de 1700 requiriera para su supervivencia una continuidad de la comunidad elevada incluso para las pautas de la Francia del siglo XIX, y no digamos ya del XX.

La complejidad de la memoria de los *camisards* ha tenido un resultado importante: otros recuerdos del pasado histórico se han «camisardizado». Todas las demás formas de afirmación protestante se recuerdan como *camisard*, incluida la predicación clandestina del siglo XVIII conocida como el Desierto, que en la época era muy hostil con la tradición de resistencia. Lo mismo ocurre a veces con el Terror Blanco de 1815, la venganza realista católica sobre los republicanos (a menudo) protestantes, que fue fuerte en las Cévennes. Este y otros momentos posteriores de tensión religiosa también se han recordado mediante relatos de protestantes que encontraban sus casas marcadas para distinguirlas de los católicos, imagen tomada de los relatos de la Matanza del Día de San Bartolomé en París en 1572, y que por lo tanto significaba el temido *pogrom* católico. (Esta imaginería también es legendaria; procede probablemente del Éxodo; cfr. Joutard *et al.*, 1976; Joutard, 1977a, págs. 312-314.) Y los puntos de referencia históricos que

[3] Un buen paralelo para este uso del paisaje es la vigorosa sensibilidad geográfica mostrada en las narrativas históricas de los ilongot de Filipinas (Rosaldo, 1980). Fuera del entorno personal propio, las geografías mentales pueden ser más mudables cuando cambian las mentalidades: el ejemplo clásico es el estudio de Halbwachs sobre el cambio de la topografía sagrada de Palestina en la imaginería de las comunidades cristianas sucesivas en Occidente (Halbwachs, 1941).

no se recuerdan como *camisards* se consideran explícitamente análogos, como el apoyo local a Dreyfus y el activismo local de la Resistencia en la Segunda Guerra Mundial. Ambos se estructuran por un pro judaísmo explícito (basándose en que ambos grupos religiosos han sido víctimas), pero durante la Resistencia también podría decirse —y no de forma completamente desacertada— que los *maquisards* estaban «reviviendo» el periodo *camisard:* fueron comunes *noms de guerre* como Roland y Castanet, al igual que las canciones del siglo XVIII, se volvieron a utilizar los lugares de escondite de los *camisards* e incluso se recordaron sus tácticas militares. Es decir, no solo otras memorias del pasado, sino incluso percepciones del presente se veían en una perspectiva regida por recuerdos del siglo XVIII. El pasado *camisard* determinó una continuidad de postura política: en apoyo de la revolución, la república y finalmente la izquierda. Este patrón también ha estructurado, a la inversa, las memorias de la minoría católica de las montañas, que recuerdan la Revolución Francesa como *camisard,* y tal vez incluso las guerras de religión de la década de 1560, y que recuerdan su oposición en 1906 a la separación oficial de la Iglesia y el Estado con el mismo orgullo en la resistencia que sus vecinos protestantes (Joutard, 1977a, págs. 297, 298, 320-322). Las guerras de los *camisards* dominan el pasado de todos los habitantes de las Cévennes centrales, católicos y protestantes por igual. Pero solo en las zonas nucleares de la revuelta de 1702-1704 tienen los católicos un sentido muy articulado de los hechos «históricos» pasados: en los demás lugares es más probable que narren cuentos de lobos.

Este tipo de conmemoración de un periodo de oposición pasada, física o moral, funciona del mismo modo en algunas otras zonas protestantes rurales de Francia. Una de ellas es las montañas del Drôme, al este del Ródano, sobre Valence (Reverchon y Gaudin, 1986). Allí no hubo guerra *camisard* y la memoria se ha centrado en el Desierto, que ha producido un simbolismo menos de resistencia que de persecución, pero que tiene una estructura muy similar. Allí el análogo del siglo XIX no es Dreyfus, sino las revueltas locales contra el golpe de estado de Napoleón en 1851, aunque el tema dominante en las memorias de la gente es la represión posterior más que la misma resistencia. Una vez más, los recuerdos se centran en la familia y están moldeados por la geografía, actuando de guías los hitos protestantes para las estrategias de los *maquisards,* así como para las asambleas protestantes modernas, que repiten de forma consciente las del Desierto. Sin embargo, en el Drôme un único acontecimiento no ha borrado todos los precedentes: las represiones de los protestantes se recuerdan hasta el siglo XVII o an-

tes; hay espacio para mayor flexibilidad, al menos dentro del formato básico.

Por otra parte, no debería olvidarse que dicha imaginería en las sociedades campesinas francesas no se limita a las zonas protestantes, o a la izquierda. Ni siquiera los *camisards* tuvieron mayor impacto en la memoria de las Cévennes que los ejércitos revolucionarios de 1793-1796 en el Vendée, al occidente de Francia (Martin, 1984). Sus habitantes tienen derecho a recordarlo porque, en la guerra civil entre los ejércitos del gobierno revolucionario y la resistencia local católica y realista, murió quizá un sexto de la población local (Jones, 1988, págs. 225-230). Pero la conmemoración resultante ha sido sistemática y duradera, sancionada en el plano oficial y católico (monumentos y ceremonias) y —vinculado a ello, pero con sus propias raíces autónomas— en el plano del recuerdo familiar, con la mezcla de memoria derivada de lo oral y basada en textos que ya hemos visto para las Cévennes. Es decir, el *Vendée militaire* estructura la conciencia popular local del mismo modo y con la misma clase de piedras de toque que los *camisards*. Otros actos de la resistencia *vendéen* contra el estado secular del siglo XVIII han sido absorbidos en las tradiciones de 1793, al igual que algunos de las guerras de religión del siglo XVI. La conciencia local *vendéen* ha obtenido incluso resultados económicos: sus habitantes han tendido a evitar emigrar a ciudades de fuera de la región y en los años recientes, bajo la égida de la Iglesia, han desarrollado sus propias industrias rurales, que luego han reproducido la región en su propia especificidad. Esta ha sobrevivido; los *vendéens* tal vez no recuerden las matanzas de 1793 tan bien como hace una generación, pero sin duda no había banderas tricolores fuera en 1989 (R. J. Holt, comunicación personal).

De estas caracterizaciones se deducen varios puntos. Uno es, como hemos destacado, la conclusión obvia de que dentro de estas comunidades los acontecimientos poseen una jerarquía de importancia diferente de la conocida para los observadores exteriores. La obsesión *camisard* condujo a los *cévenols* a decir relativamente poco sobre la Revolución Francesa, aunque la apoyaban. Y en otros ámbitos rurales de Francia, sobre todo en las zonas del sureste estudiadas por los discípulos de Joutard y colegas de Aix, las memorias precisas sobre la revolución parecen igualmente raras: en Arves, en los Alpes saboyanos, y Lus, en el Drôme oriental (pueblo católico), los informantes tendieron a tener mucho más que decir sobre los malos actos de los señores del *ancien régime* (aquí, como en otros lugares, se inclinan a centrarse en el *droit de seigneur:* Collomb, 1982; Bouvier, 1980, págs. 145-152). Otras

omisiones también resultan alarmantes para el historiador francés bien educado: nada sobre Napoleón, muy poco sobre la Primera Guerra Mundial, casi nada sobre el Frente Popular. (Este último hecho sin duda tuvo mucho más significado en las ciudades, que poseen una sensibilidad separada sobre el pasado, como veremos; sin embargo, tampoco se recordaba siempre en ellas.) No obstante, dicho olvido, en casos como el de los *cévenols*, es sin duda una elección, dada la riqueza de información disponible sobre periodos anteriores.

Ello resulta importante por varias razones. Para comenzar, resalta que los «Grandes Acontecimientos» del pasado son designados como tales por personas externas a la mayoría de las sociedades locales y sin duda a todas las sociedades campesinas. Es así sin duda en todas partes, no solo en Francia, aunque dichos hechos se caracterizan allí con mucha claridad. Las resistencias de 1851 no las cuentan siempre los historiadores entre los principales acontecimientos de la Francia de mediados del siglo XIX; y, de forma similar, Carlo Levi trató con un aire ligeramente condescendiente el interés de los *alianese* por los bandoleros. No obstante, porque los historiadores consideren a Napoleón tan digno de recuerdo y análisis no es preciso que otras personas piensen lo mismo o, de hecho, conmemoren ningún Gran Acontecimiento. (Así es sin duda en el caso de los campesinos pues, como veremos, tienden a destacar su identidad social mediante imágenes de resistencia al estado, que es muy improbable que entren en la historia de los Grandes Acontecimientos.) Hay también una razón más específica por la cual dichas elecciones son importantes: muestran que esas diferencias en conmemoraciones son internas a las comunidades y no impuestas desde el exterior, ya sea por la literatura, la escolarización o los medios de comunicación, que habrían hecho todas las memorias más homogéneas y difícilmente habrían dejado de destacar la Revolución y a Napoleón. Ello no puede repetirse demasiado a menudo: por mucho que una novela o el relato de un profesor pueda afectar el *contenido* del recuerdo de un acontecimiento guardado por un individuo o incluso un grupo social, tendrá mucho menos efecto sobre los *tipos* de acontecimientos que los grupos sociales decidirán conmemorar, que están ligados a patrones más profundos de identidad.

Esto suscita un segundo punto conectado, al que ya hemos hecho referencia en los capítulos previos: las diferencias entre las culturas orales y alfabetizadas. Todas las sociedades que contemplaremos en este capítulo estaban en contacto, al menos en parte, con el mundo de la escritura que, desde el siglo XVI (y en algunas zonas antes) comenzó a extenderse de las elites clericales, aristocráticas y burguesas al campesi-

nado del campo y los pobres de las ciudades: se extendió a velocidades diferentes en países distintos, pero en todas partes más deprisa desde 1850 más o menos (véase, por ejemplo, Burke, 1978, págs. 250-258.) A partir de entonces, la mayoría de la gente está mejor documentada; pero también cabe afirmar que más memoria pasa a estructurarse mediante la dialéctica entre la narrativa escrita y oral. Muchos teóricos han sostenido que existe una divisoria fundamental entre las sociedades orales y alfabetizadas en sus formas de organización y los modos en que desarrollan sus visiones del mundo (ejemplos clásicos son Ong, 1982; Goody, 1968, 1977, 1987, siendo el último el más matizado). En realidad, nosotros no lo creemos, como ya hemos sostenido (págs. 66 y 67), pero la importancia del tema es relativa para nuestro objetivo actual. Debe quedar claro que tanto en las Cévennes como en el Vendée —siendo la primera por lo menos una sociedad muy orientada a la escritura—, la gente emplea libros como una de sus múltiples fuentes para sus representaciones del pasado. La escritura transforma la memoria al fijarla, pero, expresado de forma tan sencilla, eso no ha ocurrido en las Cévennes, donde las memorias sociales continúan estrechamente relacionadas con las imágenes colectivas propias (sin duda cambiantes). Un momento de reflexión mostrará el motivo: ninguna sociedad es una cultura completamente alfabetizada, incluida la nuestra (e incluso incluidas las microsociedades tan orientadas a los textos de los académicos); y la memoria compartida, cualesquiera que sean sus fuentes, tiende a comunicarse sobre todo en el ámbito de lo oral mediante anécdotas y comentarios con patrones narrativos que deben tanto a la tradición oral como escrita.

De todos modos, como han sostenido por ejemplo Ruth Finnegan y Elizabeth Tonkin, hay cuando mucho pocos géneros que puedan considerarse restringidos a la cultura oral o escrita: una vez que ha aparecido la escritura, no hay modos «característicamente orales» o «característicamente escritos» de describir el mundo (Finnegan, 1977, págs. 134-169; 1988, págs. 86-109; Tonkin, 1991). Así pues, en el plano de la narrativa, la distinción entre oral y escrito deja de ser útil, sobre todo porque se ha empleado con demasiada frecuencia para negar la racionalidad y legitimidad de la cultura oral. Una distinción mejor es la encontrada en todas las sociedades: entre las estructuras estables y formales de la narración y las más informales. Existen estructuras estables de muchos tipos: los motivos populares catalogados por Stith Thompson, los patrones de la épica y las fórmulas de la balada (véanse págs. 66 y ss.), las anécdotas de la primera literatura de *colportage* moderna (Mandrou, 1964), la historia de los Grandes Acontecimientos de

las escuelas obligatorias desde la década de 1870 (véase, para Francia, Bonheur, 1963), las novelas históricas o, en la actualidad, los tropos románticos de las sagas televisivas. Cada uno ellos puede proporcionar un género en el que puede recontarse la memoria y también puede proporcionar mucho del contenido de la misma memoria. Pero tienden a encajar en discursos de conversación mucho más amplios y fluidos; son estos últimos los que pueden decirnos más sobre los significados reales que poseen para personas y grupos particulares.

Un tercer punto es la continuidad que existe entre el pasado y el presente. La gente suele distinguir entre memorias personales (o «historias de vida») y «tradición oral», teniendo que ver la última con lo que cuentan, a veces cronistas profesionales, de un pasado demasiado remoto para que sus narradores lo hayan experimentado o a veces, como en el caso de los cuentos populares, de un pasado que se reconoce como imaginario. De hecho, pocos historiadores orales de Europa (frente a África, por ejemplo) estudian los últimos[4]. Sin duda, la distinción existe; muchas sociedades poseen conjuntos separados de géneros para referir cada uno (Vansina, 1985, pág. 18 y ss.). Pero no se podría argumentar, por ejemplo, que las memorias personales son más (o menos) «fiables» que la tradición oral, dadas las subjetividades que hemos expuesto; y ambas, así como los textos escritos, pueden estar profundamente estructuradas por las mismas formas narrativas. En el valle de Ica (Perú), la tradición sobre la «utopía andina» y la fundación inca del sistema de irrigación local se entremezcla inextricablemente con los recuerdos de las luchas campesinas de la década de 1920 (Oré y Rochabrun, 1986). Asimismo, en las Cévennes ambas confluyen: el *recuerdo* del maquis y la *narración* de los *camisards* están estrechamente ligados. Para nuestros propósitos es como decir que ambos están moldeados por las mismas elecciones sobre la importancia social.

Por otra parte, hay contextos en los que esta distinción les ha parecido de gran importancia a algunos analistas para comprender a las sociedades campesinas. No todas las sociedades muestran las complejas caracterizaciones del pasado que hemos observado en las Cévennes. El pasado distante, como hemos visto, se recuerda de forma selectiva in-

[4] Ha habido algunos relatos de las sociedades europeas con cronistas especializados en las tradiciones orales siguiendo las líneas de África subsahariana, como la de las tierras altas escocesas con sus recuerdos de la Matanza de Glencoe y la batalla de Culloden o la de Serbia con todo su conjunto de narraciones heroicas en verso (Dorson, 1971; Lord, 1960; véase pág. 66). Sin embargo, para las sociedades con contextos de recordación más informales parece haber pocos análisis históricos sistemáticos de dichas tradiciones fuera de la escuela de Aix-en-Provence.

cluso allí; y otras sociedades parecen carecer de nociones sobre acontecimientos arquetípicos que las definan como un grupo específico en la historia. No pocas sociedades campesinas han parecido conmemorar exclusivamente el pasado mediante recuerdos personales, que a menudo parecen centrarse menos en acontecimientos «de importancia histórica» que en los procesos recurrentes del ciclo vital de la familia, retrocediendo cuando mucho a los abuelos: la vida cotidiana, las estaciones, las festividades y el mundo de la naturaleza (con frecuencia expresado en términos sobrenaturales o en cuentos populares), con las historias de vida sobrepuestas y estructuradas solo por ese tipo de memoria. Por supuesto, estas memorias existen en todas las sociedades; los protestantes de Cévennes también las poseen y es probable que formen el grueso de sus discursos colectivos sobre el pasado (Pelen, 1983; cfr. Thompson, 1988, pág. 136). Pero se ha sostenido a veces que las memorias de este tipo son las más *normales* que tienen los campesinos; que los hechos «históricos», sean nacionales o locales, tienden a olvidarse porque suelen carecer de importancia para su experiencia o también porque se convierten en mitos reales, como los de la Edad de Oro, una era pasada de justicia y felicidad. La gente que sostiene esta opinión suele afirmar también que las sociedades campesinas tienen una concepción escasa del movimiento lineal del tiempo y lo consideran más bien cíclico, siguiendo las estaciones y el ciclo familiar: en general, el cambio social no les resulta comprensible, salvo en patrones muy esquemáticos de «antes» y «después»: de la aparición de los coches, de la electricidad, de nuevos tipos de verduras[5]. Consideremos este argumento con mayor detalle.

Françoise Zonabend estudió los recuerdos personales en un pueblo borgoñón, Minot, de la Côte-d'Or, en la década de 1970. Señaló que las dos guerras mundiales se utilizaban como instrumentos de datación para las historias de vida, pero nunca se exponían en ellas: las historias de guerra estaban completamente ausentes y se mencionaban pocos otros acontecimientos externos. Llegó a conclusiones similares a las que acabamos de describir: el tiempo de la comunidad y la familia era cíclico, ajeno a toda evolución lineal, y la «historia» sencillamente se eludía. Sin embargo, de forma simultánea, concedió algo que socavó todo su argumento: la Resistencia, con el ajuste de cuentas de la Liberación, al igual que las oposiciones políticas previas del pueblo, se

[5] Para las verduras, véase Joutard, 1983, pág. 179; Zonabend, 1984, págs. 27 y 28. Para los campesinos sin historia, aparte de los ejemplos expuestos, véase Le Roy Ladurie, 1975, págs. 425-431 para una formulación típica.

conmemoraban de forma regular al menos en un momento, durante las elecciones. La Resistencia en Minot era sin duda muy divisiva y puede que entrara en pugna con la imagen que los habitantes querían dar a Zonabend, y tal vez incluso a sí mismos, de una comunidad estructurada en armonía por los ciclos familiares. Por lo tanto, resulta lógico que no lo discutieran con ella. Pero su memoria estaba presente, dispuesta a aparecer cuando era preciso, como un conjunto alternativo de recuerdos, una imagen comunitaria alternativa, funcional para algunas situaciones sociales pero no para otras (Zonabend, 1984, págs. 196-203; cfr. Aschieri, 1985, págs. 116-120).

Este ejemplo muestra con bastante claridad que los informantes pueden no decir a los observadores todo lo que piensan; y dicha situación puede explicar el olvido misterioso de otras muchas comunidades campesinas de acontecimientos importantes, sobre todo aquellos sobre los que tienen opiniones discrepantes con las conocidas (o supuestas) del interrogador. Maria Pitzalis Acciaro descubrió en sus investigaciones en Cerdeña central que los habitantes negaban rotundamente la existencia de enemistades inveteradas incluso en las semanas en que se encontraron muertos a disparos a sus parientes, y nosotros hemos tenido experiencias personales semejantes en Cerdeña y Sicilia, cuando los informantes insistían, por ejemplo, en la larga amistad entre pueblos cuando las tensiones locales eran evidentes. En el centro de Cerdeña, los extraños son espías y emisarios potenciales de los *carabinieri* y el estado; decir la verdad a los extraños no solo se considera informar, sino también una versión de mentir (Pitzalis Acciaro, 1978, págs. 21-26, 86-100). Dicha precaución a la hora de hablar sobre las disensiones de la comunidad con los extraños puede encontrarse, en formas menos extremas, en todas partes. Y en lo que toca a las afirmaciones de la comunidad, al menos si son heterodoxas, la precaución debe ser la misma: no es probable que los *cévenols* se vanagloriaran mucho de los *camisards* ante los visitantes católicos de la década de 1750, o los campesinos de Basilicata de los bandoleros ante los italianos del norte en la década de 1880. La posibilidad de dicho apocamiento puede recordarse también en otros contextos; y cuando, como sucede en muchos casos, el conjunto de la historia local se construye socialmente con los recuerdos de las disensiones familiares (véase págs. 139 y 140), todas las conmemoraciones del pasado pueden resultar invisibles para el extraño.

No queremos sostener que todo aquel que descubra una sociedad campesina que solo recuerda atendiendo a los ciclos familiares esté por definición equivocado. A veces rompe la transmisión de la tradición

alguna vicisitud local; a veces, tal vez cuando es demasiado negativa para soportarla, es mejor olvidarla, aunque el fracaso, al menos si es heroico, se conmemora con bastante frecuencia; a veces, con el cambio social, las tradiciones pierden su significado y se transforman o desaparecen. Si la conmemoración resulta funcionalmente pertinente a fin de construir la identidad local, su supervivencia pierde seguridad cuando la importancia retrocede. Pero los historiadores han sido muy proclives a llegar a conclusiones sobre el olvido de los campesinos. A veces han generalizado demasiado debido a su desengaño por ejemplos individuales de supresión de acontecimientos que ellos consideraban importantes (véase para un conjunto bien analizado de ejemplos al respecto, de fuentes campesinas y urbanas, Joutard, 1983, págs. 174-179). A veces, sin embargo, es que sencillamente han planteado preguntas equivocadas.

Lo cual nos vuelve a llevar a la distinción entre memoria personal y tradición oral, pues los historiadores orales han tendido a centrar su interés en la primera: en el pasado de sus informantes experimentado en persona; en cómo vivían; en cómo se casaron, trabajaron y criaron a sus hijos. (Para un ejemplo al respecto, véase el cuestionario modelo en Thompson, 1988, págs. 296-306.) Dichas narrativas siempre privilegiarán lo cíclico, mientras que el mundo exterior se inmiscuye de forma externa en la memoria en lugar de estructurarla. De hecho, no son solo los campesinos (o los obreros de las fábricas) los que recuerdan el pasado de ese modo; nosotros también lo hacemos. Por muy amoldado a la cultura histórica que se esté, los recuerdos de los principales acontecimientos —la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo— se pueden convertir en simples ejercicios de supervivencia cotidiana, en casa o en el frente, o en fuentes de anécdotas aisladas, ya sean aterradoras, terribles, divertidas o vivificantes. Por supuesto, la Segunda Guerra Mundial fue un acontecimiento que reunió la experiencia personal y la colectiva, por lo cual siempre ha estado clara la importancia de la última para la comprensión de la primera. Pero ambas permanecen también estrechamente ligadas en momentos mucho menos dramáticos de las historias de los grupos; y ahí la importancia de lo personal para lo colectivo (y viceversa) debe extraerse mediante un análisis más sensible. La conmemoración social puede apreciarse, en parte, con investigaciones más minuciosas sobre los contextos narrativos en los que la gente habla de la guerra u otros acontecimientos en sus anécdotas personales. Pero también puede hacerse planteando preguntas sobre las tradiciones y no solo los recuerdos personales. Dichas preguntas evocarán mucho «folclore», pero son las únicas que producirán la genealogía

de las tradiciones que tenemos para las Cévennes, el Drôme o el Vendée, que cobran fuerza precisamente debido a que ligan lo contado con el pasado experimentado. En realidad, necesitamos ambos tipos de preguntas; pues también los análisis de las tradiciones pueden malinterpretarse si se divorcian de los contextos de conversación de las historias de vida: como resultado, puede perderse el simbolismo real del pasado. Pero no podemos restringirnos al estudio de uno y concluir que el otro no existe.

Hasta aquí, lo que venimos señalando no solo es pertinente para los campesinos, sino también para las clases obreras urbanas, a las que algunos observadores también han considerado ajenas a la estructura del tiempo lineal (véase pág. 152); cabe afirmar lo mismo en el caso de la escritura tradicional sobre las mujeres. Pero los campesinos han tendido a ser considerados la clase social fuera del tiempo por excelencia, debido a razones específicas. A menudo no se los ha clasificado —demasiado a menudo por comodidad— como parte integrante del mundo cultural: mudos, inmemoriales, ligados para siempre y de forma inamovible a los ciclos de la naturaleza (frente a las actividades culturales y creativas hasta de los artesanos más desposeídos) y, como resultado, se los ha excluido por definición de los procesos históricos reales. Pese a su simpatía por los *alianesi,* Carlo Levi analizó a sus campesinos con este tipo de imaginería en la mente, y tenía una larga genealogía literaria tras de sí: puede encontrarse incluso en Marx (Levi, 1948; Marx, 1852-1973, págs. 238 y 239). Es una imaginería que, de una forma más sutil y atenuada, aparece también en la obra de muchos historiadores y sociólogos modernos, en particular cuando sostienen que los campesinados sufren la historia en lugar de realizarla, y que incluso cuando adoptan posiciones políticas, no las comprenden bien, pues se reducen a interpretarlas según sus percepciones necesariamente limitadas de su situación particular.

Por supuesto, los campesinos no saben o entienden siempre lo que está sucediendo; y cuando a sus enemigos de clase tradicionales, los terratenientes, que al menos solían ser locales, se añadieron al comienzo de la edad moderna los habitantes de las ciudades igual de depredadores (como almaceneros, médicos o abogados) y el estado distante, desconocido y más exigente, cuesta culparles de que reaccionaran de formas que no siempre parecían caracterizadas por una elaboración de inclinación histórica. Pero en realidad no resulta muy difícil encontrar campesinos como actores políticos conscientes, con percepciones políticas reconocibles que se basan en representaciones (verdaderas o falsas) de un pasado importante. Cuando los bandoleros del sur de Italia

tomaron las armas en contra del nuevo reino italiano en la década de 1860, lucharon en nombre de un régimen desacreditado y reaccionario, el reino borbónico de Nápoles, y en nombre del «rey» Conradino (muerto en 1268), que nunca llegó a ser más que un fallido pretendiente al trono y que, por lo tanto, como gobernante fue una figura completamente legendaria. No obstante, ello no significa que carecieran de una percepción clara de *contra* qué luchaban, pues también estaban resistiéndose a una potencia extranjera que les parecía (y sería) aún más opresiva; sus partidarios y paisanos lo sabían tan bien como ellos y los recordaron desde entonces[6]. Tal vez el ejemplo emblemático de esta dialéctica entre error, imaginería y auténtica conciencia de grupo sea el «Gran Miedo» que recorrió Francia en julio de 1789, llevando a casi todo el país a creer, siempre falsamente, que había en el cerro ejércitos de bandoleros, pagados probablemente por aristócratas e integrados por mercenarios extranjeros, preparados para matar y quemar con el fin de acabar con la nueva confianza del *Tiers État.* Los campesinos tal vez se equivocaran, y a menudo de manera ridícula: los rebaños de ovejas, el reflejo del sol en las ventanas y la quema de malas hierbas se convertían en bandoleros en todas partes; pero reaccionaron así porque tenían una imagen recordada muy clara de los términos en los que los aristócratas eran capaces de responder a la autoafirmación campesina, y sus reacciones estaban en estrecha armonía con el desarrollo de los acontecimientos en París, que seguían con cuidadosa atención (Lefebvre, 1973; Jones, 1988, págs. 60-85).

El tema más importante para nosotros no es si los campesinos (o cualquier otro grupo social) pueden tener una conciencia histórica separable de las preocupaciones continuas de la vida cotidiana, pues sin duda pueden y con frecuencia la tienen, sino qué conciencia y por qué, y por qué difieren los casos individuales. Ya hemos planteado la cuestión de por qué los campesinos deciden destacar un hecho en lu-

[6] Para análisis más favorables de las estructuras internas de las percepciones políticas del campesinado, véanse los clásicos Hobsbawm, 1959; 1972a. Una corriente digna de mención son las genealogías falsas que con tanta frecuencia han construido los campesinos entre las primeras rebeliones y los movimientos políticos modernos; aparte del ejemplo obvio de los *camisards*, cabe citar a Bercé, 1974, pág. 673, sobre los socialistas del siglo XIX de Périgord como herederos de los *croquants* del siglo XVII, o Davis, 1974, págs. 45 y 46, sobre un dirigente socialista de la década de 1920 de Pisciti (Basilicata) que era como «Masianello di Roma» (Masianello, el dirigente del siglo XVII del alzamiento de Nápoles): como suele suceder, estas representaciones, a pesar de ser falsas, muestran una percepción campesina completamente autónoma de su lugar en el desarrollo histórico.

gar de otro, pero ahora puede generalizarse. Para comprender de lleno las estructuras sociales de la memoria campesina, tendríamos que preguntar por qué sus comunidades recuerdan a veces hechos precisos y detallados como las guerras de los *camisards;* por qué, otras veces, recuerdan versiones mucho más esquemáticas de acontecimientos del pasado, quizá como vagos marcadores cronológicos de recuerdos centrados en los ciclos de vida familiares; y por qué, otras veces más, hablan sobre «hechos» que los historiadores no consideran reales, como los relatos sobre los señores del *ancien régime* o la leyenda de Roldán, que sigue siendo popular entre los campesinados de los tipos más diversos, como veremos; y por qué, finalmente, a veces hablan en virtud de narrativas que ni siquiera los narradores consideran reales, como «El enebro» y el resto de la tradición de cuentos populares. Para considerar qué puede significar cada una para la identidad colectiva, también tendríamos que preguntar en qué medida se remontan en el tiempo los hechos que se recuerdan, cuánto le deben sus relatos a las estructuras narrativas formales (sean orales o escritas) y hasta qué punto esas historias son locales (de resistencias locales, por ejemplo, o reyertas familiares) y hasta qué punto no locales (lo más general, nacionales). Idealmente también investigaríamos las imágenes diferentes del pasado de estratos distintos dentro de las sociedades campesinas individuales, y no menos el papel de los «intelectuales tradicionales» locales, portavoces reconocidos del campesinado que, sin embargo, no son campesinos: los más clásicos, el sacerdote, el notario y el maestro (Gramsci, 1971, págs. 5-23). Esta lista deja claro que, solo para hacer justicia a la función social de la memoria campesina, sería necesario escribir un libro varias veces más grueso que este, suponiendo incluso que la investigación pertinente ya se hubiera realizado. Aquí nos limitaremos a comentar dos o tres ejemplos empíricos más; comencemos con el nordeste de Brasil.

Los campesinos de esa zona *(nordestinos)* del interior seco *(sertão)* tienden a recordar a un grupo de héroes rurales de comienzos del siglo XX, el más famoso el bandido Lampião (muerto en 1938), que dominó el *sertão* durante veinte años; su predecesor, Antônio Silvino (aunque su recuerdo ha tendido a quedar incorporado en relatos sobre el personaje más joven); y el padre Cicero, hombre santo y cacique político (muerto en 1934). Nadie se ha molestado hasta ahora en realizar un estudio oral-histórico sistemático sobre qué recuerdan los campesinos de esta región; pero muchos de los principales puntos de referencia son visibles en los textos, en particular en la literatura de cordel que sigue gozando de una amplia circulación. Se trata de libritos mal impresos

de ocho páginas *(folhetos)* con títulos como *La muerte de Lampião* o *La fortaleza de Lampião,* o con cierta contemporaneidad imaginativa, *Cómo Lampião conoció a Kung Fu en Juazeiro do Norte* (transformando a Kung Fu en un bandido japonés rival; Juazeiro es el centro de culto del padre Cicero), así como títulos que reflejan temas con menor especificidad histórica, como grandes sequías, vacas mágicas, vaqueros valientes que combaten con dragones, muchachas que se vestían a la moda y fueron al infierno, o *Los diez mandamientos del Espíritu de la Caña.* También recogen (como una especie de periodismo local) diversos acontecimientos políticos nacionales e internacionales, como las muertes de Sacco y Vanzetti, John Kennedy o Aldo Moro; innumerables romances sobre el dictador brasileño Getúlio Vargas (muerto en 1954); textos sobre la guerra de las Malvinas *(Dona Margareth, por arte de Satanás, folheto* de Rodolfo Coelho Cavalcante, 1982); cometas; partidos de fútbol y demás. Tratar de comprender la memoria campesina mediante dichos textos plantea problemas, por supuesto. Constituyen un género literario con sus propias reglas específicas y pertenecen a autores nombrados, a quienes también hay que entender sociológicamente como un grupo reconocible de intelectuales tradicionales: como alfabetizados (aunque no mucho) y como, por ejemplo, críticos de los abusos de poder locales más que de la estructura de poder en sí (Cantel, 1980, pág. 59). Pero aunque la literatura de cordel refleja las actitudes de sus autores de forma más directa que la de los campesinos, tiene que ser accesible a los últimos y respetar al menos en parte sus sistemas de valores porque ellos la compran; los campesinos compran *folhetos* no solo porque están bien contados (o bien cantados, a menudo por sus mismos autores vendedores en los mercados del nordeste), sino también porque lo que dicen tiene significado para los miembros de la sociedad local[7].

En este contexto, resulta sorprendente con cuánta frecuencia recurren los romances a Lampião. Apareció por primera vez en la literatura de cordel debido simplemente a que era una figura contemporánea, como Vargas, que es la figura política central de la historia de Brasil del siglo XX. Pero la tradición de romances que tanto hablaba de él ya lo

[7] Los análisis de la literatura de cordel que hemos encontrado más útiles son Lessa, 1973, Cantel, 1980 y Peloso, 1984; también estamos en deuda con Paulo Farias y Altamirando Camacám por su guía y explicaciones sobre el material. El paralelo más fácil es la literatura de *colportage* francesa de los siglos XVII y XVIII, la Bibliothèque bleu de Troyes (Mandrou, 1964, con las advertencias de Ginzburg, 1976); sin embargo, la literatura de cordel es más local y mucho menos didáctica que esta.

ha olvidado, salvo como punto de referencia ocasional; en contraste, Lampião, mientras que los héroes locales vienen y van, sigue en el centro de la cultura local y se escriben nuevos *folhetos* sobre él constantemente. Reflejo de los sentimientos mezclados de los mismos campesinos, a veces es un demonio encarnado, a veces un héroe; sin embargo, su maldad se trata con cierto respeto renuente (su violencia refleja valores que los nordestinos pueden reconocer) y su heroísmo se dirige claramente contra los enemigos del campesinado, es decir, sus terratenientes, almaceneros, recaudadores de impuestos o el ejército (Peloso, 1984, págs. 54-86). Así, por ejemplo, al final de la famosa *Llegada de Lampião al Infierno* de José Pacheco, tras una larga batalla entre el bandido y muchos demonios, encontramos al mismo Satán caracterizado como almacenero:

> Houve grande prejuízo / no inferno, nesse dia: / queimou-se todo o dinheiro / que Satanás possuía. / Queimou-se o livro de pontos, / perdeu-se vinte mil contos, / somente em mercadoria (José Pacheco, h. 1949).
>
> ('Hubo un gran perjuicio en el infierno ese día: quemóse todo el dinero que Satanás poseía. Quemóse el libro de cuentas, perdiéronse veinte mil *contos* solamente en mercancía.')

En realidad, Lampião no siempre se opuso a los enemigos de los campesinos; como Silvino antes de él, a menudo estuvo a sueldo de los terratenientes. La realidad de su trayectoria, como ha mostrado Chandler de forma sistemática, carece casi por completo de las cualidades positivas que suelen asociarse con la figura del «bandido social». Pero lo importante es que es recordado como uno de ellos. (Chandler, 1978; Hobsbawm, 1972a; cfr. Lewin, 1979). La literatura de cordel como género ha realizado una valiosa contribución a esta versión de su memoria, y lo hizo desde el principio; de hecho, los bandidos la conocían y se adelantaron en el juego, por así decirlo, creando sus propias canciones sobre sus hazañas, en un estilo diferente del de la literatura de cordel, pero que con frecuencia es la fuente demostrable de los detalles de esta. De este modo, el recuerdo campesino de Lampião está condicionado por los romances y, en fecha más reciente, también por la radio y la televisión, aunque la radio al menos puede ser tan local y de aficionados que se convierte casi en una cuentacuentos desencarnada. Pero la importancia continuada de esta versión de Lampião para una auditorio campesino es la razón esencial por la cual los romances sobre él permanecen en el repertorio. Lampião sigue siendo central para la memoria social de los nordestinos como un resistente e incluso, hasta

cierto punto, como uno de ellos, un buen muchacho local, y no necesitan que se les anime mucho para evocarlo incluso hoy, como cualquiera que visite la región puede comprobar.

Su imagen en los *folhetos* posee un aspecto épico, y no es por casualidad. Hay romances de cordel no solo sobre bandidos, sino también sobre Roldán y Roberto el Diablo, modelos épicos franceses con una larga historia en la literatura popular de comienzos de España, Portugal y América Latina modernos; se trata a Lampião del mismo modo que a ellos (sobre todo a Roberto, una figura muy ambigua en la tradición popular). Igual que se trató a Jesuíno Brilhante en la década de 1870 y a Antônio Silvino en la primera década del siglo XX; Silvino, en particular, al parecer hombre de mayor magnanimidad que otros bandidos, podía declarar ser «famoso como el gran héroe del Norte [Roldán]» o llorar por sus hombres como «Carlomagno lloró por sus doce caballeros» (Cantel, 1980, págs. 42 y 43; Peloso, 1984, págs. 67 y 68). La imaginería de la actualidad mira hacia atrás a Lampião, el último gran bandido del *sertão;* pero la imaginería del bandido retrocede aún más, a los héroes nobles de la Europa medieval, tal como se popularizaron a comienzos de la edad moderna, lo cual resulta significativo. Ya no podemos interrogar a los contemporáneos de Brilhante y Silvino para ver qué pensaban sobre su historia, pero es probable que no hablaran mucho sobre bandidos anteriores, porque antes de 1870 aproximadamente había muy pocos en el nordeste. Los primeros ciclos que conocemos tratan de vacas y vaqueros (con frecuencia sin nombre); los únicos puntos de referencia restantes al final del siglo no eran figuras brasileñas, sino Roldán, Roberto y la Emperatriz Porcina, una de las múltiples variantes del motivo popular de «la esposa calumniada» (Peloso, 1984, págs. 92-106). Parece como si la memoria histórica local, antes del desarrollo de la tradición de los bandidos, no se decidiera por ningún acontecimiento nordestino o brasileño, sino por esos héroes de un pasado europeo legendario que jamás, ni siquiera de forma nominal, estuvieron arraigados en Brasil[8].

---

[8] Cabría haber esperado encontrar al menos algunos puntos de referencia históricos derivados de Portugal, pero también parecen ausentes; hay algunas pruebas del atractivo del sebastianismo —la creencia mesiánica de que el rey Sebastián de Portugal «escondido» (muerto en 1578) regresaría— en la década de 1830 y quizá de 1890, pero no a partir de entonces (Azevedo, 1947; Pereira de Queiroz, 1977, págs. 217-227; pero véase Marotti, 1978, págs. 153-155). Hasta qué punto creía la gente que Roldán y los demás eran figuras históricas reales no constituye un problema: al menos eran puntos de referencia reales (cfr., entre otros, Veyne, 1988).

La reconstrucción de la memoria mediante textos en lugar de hablantes plantea con mayor claridad que en nuestros ejemplos previos el problema de cómo buena parte de dicha memoria queda determinada por las líneas narrativas características de un género determinado, como se expuso en el último capítulo; también pone de relieve el tema de quién controla la conmemoración en una sociedad determinada, pues los intelectuales locales «hablan por» los campesinos en otras sociedades además del nordeste de Brasil, y en general también con un mayor distanciamiento. Pero el papel del pasado distante y ajeno como punto de referencia histórico (y moral) es el tema que más nos interesa desarrollar, porque presenta diversos paralelos inmediatos. En particular, resulta notable lo populares que han sido Roldán y otros paladines de Francia entre los campesinados del mundo de lenguas romances. En el alzamiento de Contestado en el sur de Brasil en 1914, la narrativa en prosa de Carlomagno y los Doce Pares de Francia fue literalmente un texto sagrado para los rebeldes, cuyos dirigentes se llamaban a sí mismos el *imperator* y los *doze pares* (aunque *par* se entendía, en un mundo alejado de las aristocracias formales, que significaba 'pareja', con el resultado de que había veinticuatro: Pereira de Queiroz, 1977, págs. 277-279). La versión española del mismo texto la interpretó Ezequiel Mendoza, uno de los principales participantes supervivientes (y fuente oral) de la rebelión campesina mexicana de 1926-1929 conocida como la Cristiada, precisamente como una prefiguración de dicha revuelta. Los campesinos y bandidos del sur de Italia también leían *I reali di Francia* (el ciclo de Pepino, padre de Carlomagno) y el texto era la lectura favorita del mesías de las montañas toscanas Davide Lazzaretti (muerto en 1878); como veremos más adelante, las representaciones de marionetas de *El cantar de Roldán* eran muy populares también entre los jóvenes *mafiusi* de Palermo del siglo XIX (Meyer, 1974, págs. 273 y 274; Levi, 1948, pág. 165; Hobsbawm, 1959, págs. 181 y 182; véase también págs. 229 y 230). Lo menos que cabe decir es que estos textos eran muy fáciles de conseguir y lo habían sido durante tres siglos: constituían una parte importante de la Bibliothèque bleu, por ejemplo (Mandrou, 1964, págs. 131-147); eran populares de por sí y en zonas muy extensas. Conmemoraban a grupos de jóvenes luchadores con fuertes lazos entre sí con los que los campesinos inclinados a la violencia podían identificarse sin dificultad. Pero a menudo eran además tan poderosos que, en lugar de algún acontecimiento o héroe local más inmediatos, eran los modelos por excelencia de las imágenes campesinas de la justicia; de ahí los diversos alzamientos de los siglos XIX y XX que parecen haber buscado a Carlomagno y Roldán. Es

evidente que dichos ejemplos muestran una visión del pasado diferente de la de Cévennes.

No es nada fácil explicar dicho patrón, basado esencialmente en ausencias. Se podría señalar que algunas de estas sociedades campesinas, las que tenían una imagen local que podía funcionar como punto de referencia, como Conradino para los sicilianos del siglo XIX (véase pág. 209 y ss), utilizaron esas imágenes *junto* con las de Carlomagno y Roldán. Lo que a menudo han parecido necesitar los campesinados es un punto de referencia en el pasado que pudieran considerar una época de justicia y percibir en términos personalizados —buenos reyes, bandidos nobles, paladines franceses— y, de este modo, mediante narrativas. Muy bien pudiera ser que, en partes de Brasil colonial, jamás se hubiera percibido la existencia de una época local de justicia y que ninguna historia «real» les hubiera parecido a los campesinos merecedora de ser conmemorada, con lo cual les quedaban las versiones relativamente fijadas de nobleza y justicia representadas por las leyendas de los paladines de Francia. Puede encontrarse un paralelo en las comunidades indias de México y Perú estudiadas por Wachtel, que no tienen nada importante a lo que recurrir más reciente que la conquista española, que se representa ritualmente cada año, en casi todos los casos como un simple drama de pérdida y trauma, el final incomprensible de un pasado histórico legítimo (Wachtel, 1977, págs. 33-58; pero compárese con el uso más positivo de memorias similares por parte de los activistas campesinos del valle de Ica en Perú a comienzos de la década de 1980: Oré y Rochabrun, 1986). Por supuesto, el desgraciado papel del recuerdo del periodo colonial en América Latina no fue universal e incluso en los casos específicos citados es en parte hipotético: si, por ejemplo, los cristeros mexicanos en 1926-1929 hubieran tenido puntos de referencia locales anteriores, podrían haber sido borrados de sus memorias precisamente por la Cristiada. Pero esta ausencia de legitimidad del pasado local es al menos una explicación posible para un interés tan generalizado por Roldán; y sin duda cabe afirmar que cuando se dispuso de puntos de referencia legítimos, se adoptaron de inmediato. De hecho, una vez que esos actos de desafío moderno habían seguido su curso, destruidos en cada caso por el poder armado del estado, cada alzamiento adoptó el papel de una carta mitológica local para la historia futura. La Cristiada, Lazzaretti, Lampião y los bandoleros del sur de Italia se pusieron el manto de Carlomagno y le invistieron con los significados, atributos e incluso geografía locales, y esto es lo que ha persistido. Tal vez no siempre exista un pasado histórico importante para las comunidades campesinas abandonadas del mundo, pero

sin duda puede *crearse*. A este respecto, esos campesinados se asemejan a los de las Cévennes: los predicadores protestantes que dirigieron a los *camisards* recurrieron a supuestos precursores religiosos locales, los albigenses y valdenses, en lugar de a Carlomagno (Pelen, 1982, pág. 129, aunque uno de sus generales se llamó a sí mismo Roldán), pero su propio alzamiento reemplazó por completo a esas imágenes distantes: la historia en las Cévennes «comenzaría» a partir de entonces en 1702.

Las revueltas campesinas y los bandoleros no son el tema particular de esta sección, aunque hayan aparecido tanto hasta ahora; por desgracia, los campesinos no dedican la mayor parte, ni siquiera mucho de su tiempo, a las revueltas. Pero estas son útiles para nuestros objetivos aunque no sea más que porque es en esos momentos cuando los observadores (sobre todo antes del siglo XX) se molestan en escribir lo que realmente *dicen* los campesinos. Lo que dicen sobre el pasado en esos momentos tiende a ajustarse a varios tipos generales. Uno es la conmemoración de la misma resistencia local pasada, sobre todo la resistencia contra el estado (las revueltas contra los terratenientes —que han solido ser de menor escala y más contemporáneas— no parecen producir la misma resonancia y fuerza narrativa a largo plazo en las sociedades locales). Otro es la evocación de una Edad Dorada de un gobernante real justo sobre el país en cuestión, en nombre del cual los campesinos se resisten a los gobernantes actuales menos justos. Un tercero es la nobleza más legendaria de Roldán y los demás, que puede servir como imagen de justicia absoluta, mucho más divorciada del tiempo y del lugar. Un cuarto, aún más distante, es la imagen milenarista de la justicia divina en los comienzos del tiempo, frente a la cual ninguna sociedad humana puede estar nunca completamente legitimada. Hemos visto algo del primer y tercer agrupamiento general de tradiciones; consideremos ahora el segundo.

Bastantes revueltas campesinas se han hecho en nombre de reyes u otros gobernantes pasados. En el levantamiento normando de los *unpieds* en 1636, por ejemplo, las canciones invocaban la justicia de Luis XII (muerto en 1515), en cuya «edad dorada» no había habido impuestos como los del siglo XVII, así como la era de los duques independientes y los derechos ligados a la Carta Normanda de 1315. Aquí tenemos una doble imagen, el rey de la edad dorada y la carta de derechos locales —la última, en este caso, probablemente más auténtica que la primera pues, aunque por encima pareciera un recuerdo más antiguo, la carta era una garantía real de privilegios locales que se había abandonado en fecha reciente (Foisil, 1970, págs. 188-194; Le Roy Ladurie, 1987, págs. 390 y 391). En este caso, cabe sospechar que las canciones no fue-

ron escritas por los campesinos (otra canción habla de César y Catilina, en una prefiguración de la retórica de la Revolución Francesa). Pero el patrón es muy común: los rebeldes del sudoeste francés de los siglos XVI y XVII, conocidos como los *croquants*, también recurrieron a Luis XII y, de forma aún más enérgica, a Luis IX (muerto en 1270), como reyes justos que imponían pocos impuestos, y Enrique IV (muerto en 1610) fue añadido en la década de 1630; estos tres acabaron convirtiéndose en la norma y volvieron a aparecer en las quejas campesinas de 1789 (Bercé, 1974, págs. 634-636; Goubert y Denis, 1964, págs. 41 y 48). Por el contrario, en Gascuña, como Normandía, una zona hasta hacía poco independiente de París, las revueltas contemporáneas recordaban los privilegios del gobernante inglés o las concesiones que marcaron su fin (Bercé, 1974, págs. 658-661). Podían encontrarse reyes justos emblemáticos como Luis IX y Luis XII en todos los países de Europa: otros ejemplos fueron el emperador Federico II, Matías de Hungría, Sebastián de Portugal e Iván el Terrible. Dominaron toda una imaginería popular del pasado que, en consecuencia, era un pasado fundado en la lealtad y jerarquía tradicionales: en este sentido, la memoria «histórica» era monárquica por definición, incluso para los campesinos que se hallaban en estado de revuelta (Burke, 1978, págs. 150-155, 169-176; Bercé, 1987, págs. 3-33). Después de todo, tampoco era siempre absurdo; a veces, los reyes y sus leyes podían protegerlos de sus opresores, si bien rara vez ocurrió. La única alternativa de cimentar la memoria para quienes deseaban rechazar el orden social completo era el mundo prejerárquico del Edén, como en el caso de la famosa invocación por parte de John Ball de Adán cavando y Eva hilando en la Inglaterra de 1381, y en el de la imaginería religiosa de los grupos milenaristas[9]. Por su parte, los campesinos menos religiosos a los que nos les gustaba recordar a los reyes tal vez los hayan olvidado, pero este tipo de olvido radical sería muy difícil de probar.

Un lugar donde los recuerdos de la Edad Dorada tuvieron una estructura particular fue la Inglaterra medieval, pues, aunque había relatos populares ligados a no pocos reyes (así como las leyendas de Ricar-

[9] Su versión secular es, por supuesto, el «comunismo primitivo» que incluso Marx y Engels, los teóricos que menos miraron hacia atrás, creían que había que colocar en el comienzo de su genealogía del tiempo histórico (por ejemplo, Marx, 1973, pág. 472; Engels, 1891-1968; cfr. Hobsbawm, 1972b, pág. 11). Si se desea convencer a la gente de que la jerarquía no es innata en la naturaleza humana, o de alguna otra cosa semejante, el precedente histórico es una imagen más poderosa que la «mera» lógica.

do I y Robin Hood), el tiempo de justicia y legalidad parece haberse retrasado a un periodo específico, antes de la conquista normanda de 1066, que fue un acontecimiento traumático colectivo para todos los grupos sociales del país. En 1381, los rebeldes de St. Albans exigieron sus derechos tal como estaban supuestamente escritos en una carta del rey Offa del siglo VIII. Los habitantes de St. Albans no eran campesinos exactamente, y esta imagen anglosajona para el tiempo de ley justa tiene otros paralelos urbanos medievales, que volverían a aparecer en los folletos intelectuales del siglo XVII como el mito del yugo normando; solo después sería reclamada la imagen por las tradiciones radicales de los partidarios de la igualdad y de Tom Paine (Faith, 1981; Hill, 1958, págs. 50-122; y compárese la imagen del «yugo franco» para los revolucionarios franceses, por ejemplo, en James, 1988, págs. 239 y 240). Pero también hay auténticas memorias campesinas de los anglosajones, expresadas en casos judiciales sobre rentas disputadas de los siglos XIII y XIV, sobre todo en un conjunto de 1377: los campesinos declaraban con frecuencia que habían vivido en tierra real hasta 1066 a fin de establecer el derecho a no pagar aumentos de impuestos (Hilton, 1985, págs. 129 y 130; Faith, 1984). Este recurso tan técnico al precedente anglosajón no los salvaguardaba en la práctica tanto como esperaban, pero el *Domesday Book,* o a veces documentos anteriores, muestra que en sus reclamaciones específicas solían tener razón; en otras palabras, la memoria de la asociación real perdida había durado más de tres siglos. Esta conciencia del pasado nacional como tradición rota —es decir, antes y después de 1066— se repetiría a comienzos de la era moderna, cuando la nostalgia por la Inglaterra católica perdida de antes de la disolución de los monasterios se extendió de forma bastante sorprendente incluso entre el campesinado (Thomas, 1983, págs. 14-20). El tema recurrente del pasado roto es un contrapeso interesante al mito inglés más reciente de continuidad histórica ininterrumpida (véase más adelante, pág. 159). Pero este tema nacional no era el único disponible. En el siglo XVI, se combinó con un conjunto muy complejo de conmemoraciones del pasado más local que podían encontrarse en todo el país, centradas en la geografía y el ritual locales; las conocemos gracias a la riqueza de los escritos de los anticuarios contemporáneos, que durante largo tiempo se basaron en los relatos orales (Thomas, 1983; Woolf, 1988). Tal vez fueran esas mitologías locales, tanto como la conciencia nacional que otorgó a los ingleses un sentido de identidad continua, las que hasta el siglo XVII legitimaron las conmemoraciones locales de acontecimientos nacionales simbólicos (Cressy, 1989).

En este contexto, nos hemos apartado del pasado como resistencia o como lugar de justicia y nos encontramos de nuevo con la identidad local. No es probable que ni siquiera el campesino más leal haya pasado buena parte de la *veillée* o *veglia* (las reuniones vespertinas tradicionales de Francia e Italia) evocando a los reyes; las tradiciones locales eran mucho más importantes para todos. Y había un tipo de tradición local, que hasta ahora solo hemos mencionado sin exponerlo en detalle, de la mayor transcendencia para todas las comunidades campesinas: los relatos sobre otras personas del pueblo. Un buen ejemplo al respecto es el caso de Montaillou, en los Pirineos franceses, que surge de los registros de la Inquisición de la década de 1320 (Le Roy Ladurie, 1975). Como hemos visto, la gente no suele hablar mucho a los investigadores de sus vecinos, pero frente a la Inquisición, si quería saber, no había elección. La memoria de los *montalionais* resultó muy buena. La gente podía recordar el detalle más pequeño de lo que sus vecinos les dijeron, o al menos declararon que así era, y aunque rara vez fueron capaces de aportar fechas exactas, sí lograron situar esos detalles en el *espacio* con mucha precisión: «Un día, poco antes de la detención general del pueblo de Montaillou (no recuerdo la época con mayor precisión), fui a coger hierba por la zona llamada Alacot; en el camino me encontré a Guillaume Maury con su mula [...]» *(ibíd.*, pág. 435). Esta detallada trama de recuerdos, de buenas y malas obras, percances y agudezas, que se extienden por todo un mundo social, cuya verbalización solemos llamar cotilleo, es, al menos en una comunidad estable, una base mucho más firme para la conciencia histórica real que mucha de la «historia de vida». No tal vez en Montaillou, donde Le Roy Ladurie sostuvo que la memoria solo tenía el alcance de una generación *(ibíd.*, págs. 429-431), aunque esta es una de las partes más endebles del libro; en lugar de sostener que los *montalionais* habían olvidado a sus padres, cabría preguntarse si es que sencillamente la Inquisición no quiso saber de ellos. Sin duda, en otros lugares las memorias de rivalidades y rencillas familiares pueden estructurar el pasado con tanta firmeza como estructuran el presente (Levi, 1948, págs. 20-28; Black-Michaud, 1975, págs. 234-237; Rosaldo, 1980; Wilson, 1988, págs. 200 y 201). Estas memorias basadas en el pueblo de interrelaciones familiares pueden remontarse mucho; una ilustración al respecto es la historia de Richard Gough de su propio pueblo de Myddle, escrita en 1700-1702, un texto notable que será nuestro último ejemplo de esta sección (Gough, 1981; para comentarios, véase Hey, 1974).

Richard Gough era un próspero agricultor de Myddle (Shropshire), que escribió su historia cuando tenía más de setenta años (nació h. 1635).

El grueso de su libro está estructurado geográficamente, por los bancos de la iglesia, las granjas locales a los que estaban ligados y las familias que los ocupaban. De este modo, es menos una historia del pueblo que de las familias que vivían en él, recordadas y ordenadas por los bancos, que eran un gran recurso para la memoria al representar a la jerarquía social local de forma visible. Gough siguió a esas familias remontándose tres, cuatro y a veces seis generaciones: por lo general hasta 1600 y a menudo hasta el siglo XVI. Lo que quiere decir que la trama familiar comienza un siglo antes de que escribiera, aproximadamente en la época de su abuelo, aunque algunos personajes coloristas seguían recordándose desde mucho antes de ella. Gough fue educado en la ley, la divinidad y los clásicos latinos, y empleó los registros parroquiales y las escrituras de la tierra cuando lo creyó pertinente, pero su fuente básica fue oral. Uno de los patrones comunes de sus historias de los bancos es comenzar con una serie de fechas de nacimiento, matrimonio y ventas de tierra, tal vez de la década de 1580, antes de la época de la trama de la memoria, para lanzarse después a una narración compleja de las relaciones familiares y anécdotas de cada generación sucesiva, sin ninguna fecha a partir de entonces, salvo muertes esporádicas y dos marcadores históricos externos dominantes, «la época de las guerras [civiles]» de 1642-1648 y la Restauración de 1660.

No parece que Myddle haya sido una comunidad muy dividida; pueden distinguirse sus redes jerárquicas (de los caballeros a los jornalero), pero no en apariencia por una oposición de clase o facción. Apoyó a Carlos I en 1642 casi en bloque. Si las guerras civiles hubieran resbalado por el pueblo sin dejar apenas vestigios en la memoria de sus habitantes, sería fácil explicar su falta de importancia aparente. Pero en realidad fue todo lo contrario. Gough puso las guerras casi al comienzo del libro, como el acontecimiento capital del siglo, y reaparecen de forma constante: no solo como un recurso para fechar, que podría haber superpuesto a la memoria familiar, sino como parte esencial de las narrativas familiares. Myddle era una comunidad bastante remota (aunque con varios lazos estrechos con Londres y, al menos en el caso de Gough, cierta percepción de los acontecimientos políticos contemporáneos); pero su sentido del pasado no se restringió a su historia interna. Las redes familiares que constituyeron la estructura de esta memoria colectiva proporcionaron un marco mediante el cual podían comprenderse las guerras civiles y llevarlas a la historia del pueblo, como parte de su desarrollo interno, y no como un interesante acontecimiento externo. Ello atestigua el impacto dramático de las guerras en todas partes del país como hecho unificador, que tiene po-

cos paralelos en la historia política inglesa. Pero este hecho no reemplazó el elemento estructurador dominante para el pasado de Myddle, que era en esencia el cotilleo familiar de varias generaciones. Este tipo de patrón para la conmemoración del pasado suele quedar oculto para nosotros (sobre todo si no preguntamos por él), pero es probable que caracterice a una gran parte de la memoria social de las comunidades campesinas más estables. Lo volveremos a ver en el capítulo siguiente, cuando tratemos de la Islandia medieval, una nación entera cuyos recuerdos de sí misma casi no tienen otra estructura.

¿Qué tenemos hasta ahora para distinguir la categoría de la memoria campesina? Existen unos pocos marcadores interculturales fiables. Sin duda, uno es la importancia recurrente de la geografía local como estructura para el recuerdo: cerros, cuevas, casas de labranza y campos cargan recuerdos de los que los campesinos hablan. Este patrón refleja con la mayor claridad las estructuras de la rutina cotidiana al aire libre; pero el espacio geográfico de la comunidad no está en absoluto socializado, otorgándole sus asociaciones pasadas un significado que tiene sentido para sus habitantes, en contraposición con las geografías más anónimas de alrededor, con lo cual el tiempo y el espacio se cierran juntos para construir la identidad de la comunidad. Un segundo patrón interno es el que acabamos de ver, el modo en que se construyen hacia fuera las memorias: primero, sin duda, del individuo a la familia y su ciclo vital; pero luego, mediante las relaciones sociales entre las familias, tanto amistosas como hostiles, de la familia a la comunidad. Este patrón puede presentar formas variables, dependiendo del tipo de recuerdos que son más importantes para la comunidad: la memoria de una rencilla, por ejemplo, otorgará un papel diferente a la historia familiar de la memoria de la resistencia del pueblo contra el mundo exterior, aun cuando la última (como en el caso de los *camisards)* tienda a ser narrada también por medio de relatos familiares. Ambos modelos de conmemoración recrean la comunidad en su estructura interna y sus relaciones con su entorno inmediato. Por otra parte, también hay otros que representan la relación de la comunidad con el mundo exterior, que también hemos visto: de nuevo, la imaginería que tiene la comunidad de la resistencia y las diversas imaginerías de la Edad Dorada. Pueden tener complejas raíces internas (como la memoria de los *camisards* otra vez); pero también son de por sí tropos narrativos y pueden tomarse de una cultura a otra (como es tan evidente en el caso de la leyenda de Roldán; pero muchas memorias de bandoleros locales también son *topoi* internacionales).

Estas son algunas de las pautas de interpretación con las que se debe operar para responder a las preguntas que planteamos en la pági-

na 130 sobre los tipos de aspectos del pasado que suelen conmemorar los campesinados. Tal vez el elemento más vigoroso que hemos encontrado es la memoria de la comunidad en oposición al mundo exterior, pues es uno de los recursos más efectivos que posee todo grupo social para reforzar su propia identidad social frente a la de los demás, y es una memoria en la que todos pueden participar, mediante recuerdos personales y tradiciones familiares. Su mismo poder significa que no siempre es auténtico: puede que los *camisards* representaran a los *cévenols* protestantes y la Resistencia francesa en la Segunda Guerra Mundial obtuviera un amplio respaldo, aunque menos de lo que con frecuencia se cree, pero Lampião no representa ni por asomo una resistencia real por parte de la mayoría de los *nordestinos*. Sin embargo, el desafío de la comunidad tiende a ser recordado por los campesinados (a veces, junto con actos de afirmación más ortodoxos, como el apoyo al rey en Myddle en la década de 1640) con más insistencia que muchas otras formas de acontecimiento histórico; tiene una importancia social y se hablará de él, cuando otros hechos pasados menos resonantes y unificadores quedarán sin discutir y, de este modo, serán olvidados.

Pueden encontrarse patrones de este tipo en las sociedades campesinas de todo el globo. Pero no solo los campesinos viven en comunidades. La imagen de la resistencia de la comunidad puede encontrarse también en la clase obrera, al menos donde sus miembros viven en grupos estables y autónomos; y tal vez sea cierto en parte que algunos de los patrones considerados no son específicos de los campesinados. Lo comprobaremos mientras pasamos a ocuparnos de las memorias de la clase obrera. Encontraremos, en efecto, algunas similitudes, pero también hay diferencias.

MEMORIAS DE LA CLASE OBRERA

Las comunidades campesinas no son completamente autónomas, ya sea política, económica o culturalmente (véase, por ejemplo, Wolf, 1966), pero pueden presentar una cohesión relativa en el plano cultural: puede que los grupos campesinos adopten muchos de los valores de las clases dominantes (sobre todo cuando están mediatizados por los intelectuales tradicionales locales), pero son valores que llegan del exterior y tienden a ser recibidos en la medida en que tienen sentido dentro de un marco ideológico local que depende de realidades locales. (De hecho, las ideas radicales tienden a encontrar las mismas difi-

cultades.) La situación es diferente en las comunidades de la clase obrera. En un plano, los intereses e identidades de los grupos de clase obrera se oponen de forma mucho más explícita a los de los patrones, a los que respalda el estado, que los de muchos campesinados; el radicalismo y la militancia forman parte de modo mucho más obvio de la experiencia de la mayoría de la clase obrera, al menos en el entorno particular del taller. Sin embargo, en otro plano, muchas comunidades de la clase obrera son más débiles, al menos en cuanto a cohesión social *general*, que la mayoría de las comunidades campesinas. Son más nuevas y usualmente más pasajeras; los trabajadores se desplazan más que los campesinos y se ven constantemente expuestos al influjo de nuevos grupos procedentes del campo (o, en América del Norte y del Sur, y desde la Segunda Guerra Mundial también en Europa, de fuera), que con frecuencia son muy diferentes de los antiguos en cuanto a cultura. Las comunidades de clase obrera, que tienden a existir en grandes distritos urbanos —en absoluto las sociedades «cara a cara» del mundo rural— se dividen en grupos diferentes con mucha facilidad; las experiencias comunes de pobreza relativa en casa y la disciplina de la fábrica en el trabajo (que, de todos modos, varía de un sector a otro) no siempre las unirán de forma efectiva más allá de la experiencia bastante limitada de, digamos, votar al Partido Laborista. Por estas razones, las culturas de la clase obrera suelen ser más permeables a las influencias exteriores que las de las sociedades rurales. De hecho, son con frecuencia el campo de batalla entre la cultura radical de los movimientos obreros y las ideologías dominantes de los grupos que, por ejemplo, controlan los periódicos y la televisión. En este conflicto es central el ámbito de la memoria social; en las sociedades industriales, los recuerdos de diferentes acontecimientos (o distintos recuerdos del mismo acontecimiento) poseen connotaciones políticas obvias y explícitas, que tienen que añadirse a los papeles más implícitos desde el punto de vista político de la conmemoración como constituyente de la identidad de grupo que ya hemos explorado. Este aspecto político de la memoria es una parte ineludible de su análisis; volveremos a él al final de la sección.

Comencemos con la cuestión de la identidad de comunidad en las sociedades de clase obrera. Al menos algunas comunidades industriales son muy cohesivas y estables, de modo muy semejante a muchas comunidades campesinas; ¿cómo recuerdan el pasado y en qué se parecen sus patrones a los que acabamos de ver? Entre los mejores lugares para observar a fin de responder a estas preguntas, están las comunidades de la minería del carbón, pues estas sociedades son las más co-

hesivas del mundo industrial y con mucha frecuencia cuentan con una tradición de resistencia representada como hecho histórico. En Gran Bretaña, los habitantes de los yacimientos de carbón del sur de Gales y Durham, por ejemplo, tienen un sentido muy claro del pasado como lucha y constituye una memoria que se remonta un siglo por lo menos[10]. (No deben esperarse conmemoraciones más profundas en la mayoría de las comunidades industriales: hace más de un siglo no existían.) La huelga general de 1926 es una piedra de toque común y para muchos mineros las huelgas de 1972, 1974 y 1984-1985 fueron solo una repetición de las experiencias de 1926, con los mismos personajes en cada una: la comunidad, los patrones y la policía. La imaginería de la huelga como un desafío al estado, no solo a los patrones, es una constante (por supuesto, las cuatro huelgas fueron en realidad precisamente eso) y valida la experiencia como perteneciente a la comunidad minera en su conjunto y no solo a los obreros (masculinos) de la línea de frente. Sin embargo, la cohesión de estas sociedades es un importante factor que contribuye a la fuerza de esta conmemoración, así como al contrario; para la mayoría de las familias mineras en 1984 y 1985, no eran solo sus antepasados, sino sus abuelos, quienes habían luchado en 1926, algo que no se podría decir en el caso de muchas sociedades de clase obrera. Aquí la transmisión de la memoria está muy clara; se posibilita por la continuidad familiar y la continuidad del empleo (si bien en declive), así como por la naturaleza específica de dicho empleo (la cultura del pozo es muy precisa y crea ritmos de trabajo completamente diferentes a los de la fábrica) y, no menos, por el papel institucional del sindicato. El resultado es una conmemoración muy militante, uno de cuyos temas básicos es la intervención de la policía de parte de los patrones, algo que en el sur de Gales se recuerda no solo en las grandes huelgas, sino también, entre otras, en las de 1910-1911, 1921 y 1934.

---

[10] Para Durham, véase, por ejemplo, Douglass, 1981. Para el sur de Gales, Smith, 1984, págs. 55-97 y Francis, 1985 son buenas introducciones. Los mineros franceses tienen una genealogía similar de lucha: véase Dubar *et al.*, 1982, págs. 378-381, para las minas de Pas de Calais; también la tienen los picapedreros de pizarra del noroeste de Gales (C. Lloyd-Morgan, comunicación personal). La gente de los centros mineros y textiles semiurbanos de Pennine, como Todmorden, pueden tener recuerdos igual de extensos, remontándose en un caso por medio de 1926, la hambruna del algodón de 1863 y los cartistas, hasta los luditas (R. J. Holt, comunicación personal); aquí la estructura gremial es menos el sector que una identidad geográfica colectiva, pues Todmorden, en un valle relativamente remoto, se mantuvo a lo largo del periodo de industrialización como una sola comunidad.

Una buena ilustración del patrón es la primera de las tres, la huelga cámbrica del valle del Rhondda, que se ha convertido en un lugar clásico de memorias históricas en pugna en Gran Bretaña, pues fue el contexto de los disturbios de Tonypandy de noviembre de 1910 a los que Winston Churchill, como secretario de Interior, mandó el ejército[11]. Se dice que la memoria popular en el Rhondda ha declarado desde entonces que las tropas de Churchill dispararon sobre los huelguistas; por su parte, Churchill, en fecha tan tardía como 1950, seguía a la defensiva, afirmando que había mantenido a las tropas en reserva y solo empleado policías londinenses desarmados como refuerzos para que la policía local controlara la revuelta. Sin duda, no se le creyó en la localidad y, de todos modos, incluso dejando de lado el disturbio de 1910, su papel en el sofocamiento de la huelga de 1926 le convirtió en una figura odiada en los yacimientos de carbón, imagen que ha perdurado (cfr. Douglass, 1981, pág. 63). Sin embargo, su versión fue ampliamente aceptada en el ámbito nacional: surgió por ejemplo, en una famosa novela de Josephine Tey, *The Daughter of Time,* publicada en 1951, con la versión de Churchill representada como la verdad objetiva, los «hechos reales», en contraposición a los de los ciegos mineros galeses creadores de mitos. De hecho, ninguna versión es cierta, pues las tropas de Churchill estaban armadas y actuaron como apoyo logístico y coercitivo esencial de la policía local en la sofocación de la huelga (no solo en la represión de los disturbios locales), como también hicieron un año después en Llanelli, donde sí dispararon a dos huelguistas. La memoria de Rhondda ha refundido este último hecho con otra muerte, esta vez a manos de la policía, en Tonypandy en 1910, y ha convertido al mismo Tonypandy en un icono de la lucha de los mineros contra el estado. No sorprende en absoluto, pues solo eran necesarias pequeñas alteraciones para crear la imagen, que pertenece a una iconografía internacional, de multitudes desarmadas a las que disparan los soldados o la policía. Es fácil sostener que la memoria popular está más cerca de la «verdad» de 1910 que la insincera defensa propia de Churchill. Sin embargo, para nosotros resulta más significativa la importancia evidente que dan los mineros (así como el mismo Churchill) al grado exacto de violencia de la represión estatal, que ha privilegiado la conmemoración de la intervención en 1910 no solo de

[11] Para lo que sigue, véase Smith, 1984, págs. 55-97; 1983; McEwen, 1971; Page Arnot, 1967, págs. 174-273; Tey, 1951, págs. 93 y 94. En la época, la imaginería de la huelga no se extendió muy lejos en el espacio: se veía ajena y peligrosa en lugares tan cercanos como Cardiff (Paynter, 1972, pág. 13).

la policía, sino también del ejército. Este tipo de imaginería de la represión puede considerarse uno de los elementos fundadores («mitológicos») de la identidad de los mineros. Y, a la inversa, cabría añadir que el brusco rechazo de la versión de Rhondda del relato por parte de los intelectuales «nacionales» es un buen ejemplo de la actitud en general desdeñosa de la cultura nacional de clase media hacia las culturas locales de las clases obreras.

Las comunidades mineras británicas son ejemplos clásicos de grupos de clase obrera que emplean la imaginería retórica de la huelga, se haya ganado o perdido, como representación de la identidad de la comunidad en oposición al mundo exterior (cfr. Debouzy, 1986, pág. 268). La privilegiación en dichas narrativas de la resistencia al estado es paralela a la que existe en las memorias de las comunidades campesinas, aunque en las sociedades de clase obrera la genealogía continua de huelgas suele hacer que las conmemoraciones resultantes sean bastante más complejas. Podría parecer una tradición que privilegia la militancia política, pero pueden existir tipos similares de memorias en comunidades mucho menos militantes, expresadas de formas menos heroicas. Una de ellas es Calumet, un pueblo de minas de cobre en el norte de Michigan, donde en 1913 se disolvió una huelga muy combativa tras un desastre completamente fortuito, el pánico tras una falsa alarma de fuego en una fiesta navideña celebrada por el sindicato que dirigía la huelga, que mató a setenta y cuatro personas (Ivey, 1970). Todos recordaban aún el incendio en Calumet, incluidos los escolares, a finales de la década de 1960, y lo empleaban como un gancho en el que colgar una imaginería completa de fracaso comunitario tras la malograda huelga (lo cual no es del todo preciso, pues el momento decisivo real fue la Depresión de la década de 1930). La gente no siempre recuerda el fracaso carente de heroísmo, como veremos; pero aquí la resonancia de la huelga perdida reverberaba en torno a una comunidad completa, que continuó definiendo, pues había involucrado a casi todos los habitantes y el desastre mató en su mayoría a mujeres y niños, con lo cual se reforzó su importancia en las mentes de los que no eran obreros. Sin duda, Calumet era un lugar deprimente para estar en 1967, pero sin duda era un pueblo aún unido por un sentido compartido del pasado como lucha.

Nuestro ejemplo final de memoria de comunidad en este contexto es igual de cohesivo, pero carece casi por completo de conciencia de clase: los pescadores italianos de Marsella. Esta comunidad vivía en la zona de Saint-Jean del puerto antiguo de Marsella hasta que los alemanes destruyeron el barrio en 1943, regresando solo una minoría a par-

tir de entonces, y sus recuerdos históricos son los de una zona geográfica, un grupo ocupacional y un grupo étnico combinados (Joutard, 1982, págs. 180 y 181; 1983, págs. 191-193, 239-244; cfr. Sportiello, 1981). Estos recuerdos, aparte del trauma de 1943, no se basan particularmente en hechos reales; como muchas minorías étnicas, los miembros de la comunidad han eliminado de sus mentes toda referencia a agitaciones contra los inmigrantes (cfr. Raphaël, 1980, págs. 133 y 134) y en este caso las han sustituido por una serie de leyendas de evidente origen escrito, como la predicación de san Lázaro en el siglo I d.C., o los privilegios locales que el rey Renato de Provenza concedió a los pescadores en el siglo XV. Estas leyendas tienen una función precisa, la de ubicar a la comunidad pescadora en el pasado distante no como inmigrantes, sino como marselleses antiguos: de hecho, el primer grupo que fue convertido por san Lázaro. Este ejemplo, con su complejo entrelazamiento de lo escrito y lo oral, recuerda a las leyendas cultas sobre los orígenes de las comunidades urbanas de comienzos de la edad moderna más que a la imaginería de la huelga, pero tiene la misma función que la última: identifica a la comunidad en relación con el mundo exterior, aunque esta vez insistiendo no en una oposición al mundo, sino en continuidades sociales, al menos con el resto de Marsella. Por otra parte, muestra que las identidades de las comunidades de clase obrera pueden estructurarse, como las de los campesinos, tanto por un sentimiento de base geográfica cuanto por una conciencia explícita de clase: sin duda, no se puede trazar una línea clara entre el mundo rural y urbano a este respecto.

A pesar de todo, puede tomarse como norma la conciencia de clase de un tipo u otro en las comunidades de clase obrera; lo que no puede darse por sentado es la construcción de la comunidad. Hemos comenzado con grupos sociales que constituyen pueblos enteros (o barrios de los pueblos) y grupos ocupacionales para facilitar el análisis. Pero los grupos de clase obrera pueden estar constituidos de muchos modos: por zona geográfica, por empleo en una única fábrica o un único sector industrial, por afiliación política o religiosa, por origen étnico, etc., y cada uno tiene recuerdos separados que se solapan. Un grupo de fábrica bien estudiado son los metaleros de Givors, cerca de Lyón (Lequin y Métral, 1980), que sin duda eran militantes. Vieron muy claramente que la historia consistía en luchas obreras que culminaron en las huelgas de 1936 en el contexto del Frente Popular que, para algunas personas, incluso eclipsó a la Liberación de 1944 como memoria. Pero aquí, a diferencia de las sociedades mineras, esta historia fue mucho más la de un lugar de trabajo que la de una comunidad:

la imaginería del pasado se centraba en el aprendizaje y el orgullo de ser un obrero competente, y excluía de este tipo de conmemoración no solo a las mujeres, sino también a los obreros de las fábricas de cristal del mismo pueblo. Además, las huelgas se consideraban mucho más desafíos locales a los patrones y mucho menos en un contexto político nacional que en el caso del sur de Gales, aunque el gobierno comunista de Givors fomentaba a la vez de forma activa las conmemoraciones municipales de una historia de clase obrera más «oficial». Está claro que los metaleros individuales y los grupos sociales informales que constituían estructuraban sobre todo su memoria mediante la experiencia laboral y en referencia a la fábrica en la que trabajaban.

Existen paralelos en otros estudios de fábricas. En Borgo S. Paolo, una de las partes de Turín que proporciona mano de obra a las fábricas de Fiat, Luisa Passerini descubrió una conmemoración de la experiencia laboral en la década de 1930 que a menudo ha convertido a los coches en los sujetos reales de esta y no al obrero, conmemoración que, además de representar orgullo por la competencia, es una interiorización real de la alienación del trabajo de la fábrica (Passerini, 1987, páginas 42-45, 53-55; cfr. Marx, 1867-1976, págs. 544-553; 711-724). Y en Sesto S. Giovanni, un pueblo metalúrgico de izquierdas a las afueras de Milán, algunos de cuyos obreros de las fábricas fueron entrevistados sobre sus vidas por Pietro Crespi en la década de 1970, encontramos patrones análogos (Crespi, 1979). Una y otra vez, en las entrevistas de Sesto, los acontecimientos históricos se veían de forma exclusiva a través de la experiencia laboral, incluido todo el periodo de la Resistencia en 1943-1945, que tendía a representarse sobre todo como huelgas y desafío de las fábricas a los alemanes, aunque en realidad todo el pueblo fue también un centro de la Resistencia, con partisanos en los cerros cercanos y publicaciones clandestinas, actividad comunitaria y sabotaje dentro del mismo Sesto (cfr. Bell, 1986, págs. 191 y 192). Son, por así decirlo, las memorias sociales no de la clase trabajadora en su conjunto, sino de los obreros de una fábrica como tales; la fragmentación de la experiencia que es posible dentro de las complejas estructuras sociales de una cultura industrial no ha creado una clase obrera en Sesto, sino muchas, divididas no por la política (de hecho, los comunistas y los democristianos tenían memorias muy similares) sino por la fábrica e, incluso dentro de las familias, divididos entre obreros y no obreros. En este entorno, la conciencia comunitaria se construye más o menos desde el exterior. En realidad, Sesto se recuerda como una reunión de fábricas (en las entrevistas de Crespi, la gente tendía a identificarse solo por la fábrica en la que trabajaba: «Recuerdo a un tal Maggioni de Magnetti

Marelli que denunció a muchas personas [a la Gestapo]», Crespi, 1979, pág. 111). Givors se construye como comunidad sobre todo por los esfuerzos de la municipalidad más que por sus mismos habitantes (Lequin y Métral, 1980, pág. 153; Debouzy, 1986, págs. 270 y 271). Asimismo, la identidad social de Borgo S. Paolo, aunque sin duda es mayor (era el pueblo de una empresa), parece recordarse primordialmente por el simbolismo de sus relaciones geográficas, además de como una comunidad activa (Levi *et al.*, 1977, págs. 444-446; cfr. Gribaudi, 1987).

Maurice Halbwachs predijo estos patrones basados en la fábrica para la memoria de la clase obrera y el trabajo empírico posterior indica que estaba en lo cierto (Halbwachs, 1925, pág. 333). Sin embargo, algunas de sus características principales precisan un mayor análisis. (Volveremos a su opuesta, la memoria de las mujeres no obreras, al final del capítulo.) Una es la forma de representar el tiempo histórico. Se esperaría que el trabajo de fábrica llevara a una concepción más compleja de la división del tiempo durante el día de la que suelen tender a tener los campesinos, y así es; pero también conlleva una mayor percepción de la cronología, creada esencialmente por recuerdos muy precisos de las fechas de entrada y salida de una ocupación determinada, que a menudo también especifica el día: «Estuve en electromecánica de 1928 a 1931; puedo ser exacto en las fechas porque permanece indelebles en mi mente: del 4 de agosto de 1928 al 14 de marzo de 1931. Fechas indelebles porque son parte de la vida de uno» (Crespi, 1979, pág. 57). A menudo, estos marcadores pueden servir para ubicar acontecimientos históricos en el tiempo con mayor claridad de la que hemos visto en el caso de las comunidades campesinas: los obreros de Sesto podían distinguir regularmente entre, por ejemplo, las huelgas antifascistas de 1943 y las antialemanas de 1944, del mismo modo que los informantes de Ecléa Bosi en São Paulo (Brasil) en la década de 1970 podían distinguir entre los alzamientos de 1922 y 1924 (Bosi, 1979, págs. 377-384). Como es habitual, esta mayor precisión temporal no garantiza la exactitud; en Terni, ciudad industrial del centro de Italia, las fuentes de Alessandro Portelli, al explicar el disparo a un trabajador en 1949, con mucha frecuencia cambiaban la fecha a 1953, cuando podía considerarse una venganza por un periodo de lucha callejera tras despidos masivos (Portelli, 1981b, págs. 172-174; 1985, págs. 307-309). Pero al menos sí garantiza cierta linealidad de recuerdo que puede concretar más la percepción del cambio histórico y el desarrollo.

Esta percepción del tiempo creado por las temporalidades del empleo se empareja con una percepción del espacio basada en la fábrica. La gente de las ciudades ubica sus recuerdos en el espacio, al igual que

hacen los campesinos, y las calles y plazas reemplazan a los campos y cerros; tiene además toda una geografía simbólica de patrones de calles en torno a la casa familiar que representa el lento aprendizaje del mundo exterior durante la infancia y la adolescencia (Halbwachs, 1980, págs. 131-136; Bosi, 1979, págs. 356-371; Bertaux-Wiame, 1985, páginas 16-18) y también puede representar la contraposición entre grupos sociales diferentes, como, por ejemplo, Borgo S. Paolo de clase obrera frente al centro de Turín de clase media (Levi *et al.*, 1977, pág. 445). Pero para los trabajadores de las fábricas la distinción más pronunciada es la existente entre los recuerdos del espacio del trabajo y los de los espacios del no trabajo, ya sea en la ciudad o el hogar: los tipos de recuerdos en cada caso son diferentes y están claramente delimitados. En las entrevistas en Sesto de Crespi, *la entrada* en la fábrica y la reacción ante una situación política específica aparecían una y otra vez como momento simbólico: «así que fui a la fábrica por la mañana y...». Por otra parte, la vida diaria tendía a relegarse al mundo ajeno a la fábrica y con frecuencia se explicaba muy poco; el mundo de lo público, de los hechos que merecían conmemoración, estaba constituido por el mundo del trabajo[12].

Los recuerdos de los trabajadores que hemos venido contemplando, aunque estructurados de forma diversa, están al menos muy articulados y en general demuestran una conciencia política compleja. Sin embargo se les podrían contraponer un número considerable de ejemplos de olvido, tanto de acontecimientos individuales como del significado de hechos particulares o de partes enteras de experiencia pasada: hay grupos de clase obrera cuyo sentido de su relación con el pasado o de la validez de su experiencia (individual o colectiva) como parte de la historia es muy endeble. Puede que se recuerde el Frente Popular en Givors, así como también en Bobigny, en el «cinturón rojo» de los suburbios de París (Fourcaut, 1987), pero se ha olvidado en buena medida en partes de la zona de Marsella-Aix (Joutard, 1983, págs. 174-178; cfr. Aschieri, 1985, pág. 116); tampoco la huelga general de 1926 se recuerda de forma universal en Gran Bretaña, salvo en anécdotas ocasio-

[12] Uno se plantea en el caso de estas entrevistas de Sesto, que están publicadas como monólogos, cuáles eran las preguntas exactas, pues los informantes hablan muy poco, por ejemplo, de la infancia. Pero la tendencia de los obreros masculinos a hablar solo sobre sus experiencias laborales y no de sus vidas privadas se ha señalado en otros lugares; por ejemplo, en la obra de Bertaux-Wiame sobre Sèvres (1985, págs. 20-23), o en los estudios de Nantes a los que se refieren Perrot y Debouzy *(Bulletin,* 1982, pág. 47; Debouzy, 1986, pág. 267). Parte la imaginería pública *frente* a la imaginería privada del contraste entre lugar de trabajo y el hogar, producto en buena medida de la Revolución Industrial, no se recoge en Forty, 1986, págs. 99-119.

nales *(History Workshop* VIII, 1979, pág. ii). Dichas ausencias suelen derivarse, como en muchos de nuestros ejemplos campesinos, de los diferentes criterios de importancia que tienen los informantes para determinar el pasado relevante personal y colectivamente, criterios que no tienen por qué ser los de los académicos. Pero a veces el pasado desaparece por completo. Los jornaleros agrícolas jubilados de Vexin, al oeste de París, un proletariado agrícola real, en torno a 1980 podían recordar sus primeros trabajos y los nombres de sus jefes (de nuevo memoria de lugar de trabajo), pero nada sobre el desarrollo de sus vidas laborales, ni siquiera las grandes huelgas de 1936, que ganaron (Bozon y Thiesse, 1986). Carecían de todo sentido de identidad de grupo; por lo tanto, no era sorprendente que no tuvieran mucha memoria social como grupo; pero incluso los recuerdos personales eran notablemente incoherentes, confundiendo, por ejemplo, 1914 con 1940. Bozon y Thiesse sostuvieron que esta amnesia se derivaba de un sentimiento de fracaso no estructurado: de vidas privadas de significado de forma constante por la mecanización agrícola. Se podría añadir que el aislamiento personal de los informantes individuales los privaba de un contexto social para hablar sobre la memoria, contexto que era normal, por ejemplo, en Givors; también es probable que la inestabilidad de su trabajo los hubiera privado de mucha de la red geográfica y social como recordatorios que un entorno industrial estable les habría proporcionado. Así pues, entre los jornaleros de Vexin no solo faltaba un sentido de significado, sino incluso de contexto para la transmisión de la memoria.

También existen ejemplos de olvido a mayor escala, al menos en el plano de la participación de los individuos en procesos sociales más amplios. Varios investigadores de Norteamérica lo han señalado. Studs Terkel ha sostenido, basándose en su trabajo de historia oral sobre la Depresión en Estados Unidos (en particular, en Chicago), que la gente se ha visto «condicionada a no tener sentido de la historia»: las experiencias se perciben como individuales, casi casuales, no colectivas; el desempleo se considera mala suerte personal o fracaso personal, en vez de una experiencia compartida con causas externas (Terkel en Grele, 1985, pág. 43; Terkel, 1970; cfr. Frisch, 1972). Nicole Gagnon descubrió una ausencia similar en Quebec y sostuvo que la «conciencia histórica» se restringía a las clases profesionales y a los militantes sindicalistas, que poseen un sentido más claro de participación en la historia de una sociedad; otros informantes podían tener recuerdos personales muy claros y una percepción aproximada del cambio social, pero el contexto de dicha percepción quedaba muy implícito en sus relatos narrativos (Gagnon, 1981, págs. 53-57). E Isabelle Bertaux-

Wiame y Daniel Bertaux, que han trabajado en los hornos de París, lo generalizarían a la memoria de la clase obrera en su conjunto, que representan centrada en acontecimientos cíclicos (la sirena de la fábrica, la comida, el descanso del fin de semana, la crianza de los hijos) y no en una conciencia política lineal, que se restringe a las clases dirigentes y a los representantes de los trabajadores (1980, págs. 113-116).

Estos argumentos tienen varios planos de implicación. Vimos afirmaciones análogas sobre la naturaleza cíclica de la memoria campesina y cabría sospechar de ellos por la misma razón: que contraponen «nosotros», es decir, los que tienen conciencia histórica, a ellos, o sea, los que no la tienen. Sin embargo, los autores que hemos citado son todos analistas concienzudos y compasivos, capaces de plantear el tipo de preguntas adecuadas: el movimiento sindical, sobre todo en Europa, ha realizado una importante contribución para otorgar a las clases obreras un sentido del significado del cambio percibido a lo largo del tiempo lineal, en realidad como una memoria «nacional» alternativa a la de las clases medias altas y con frecuencia construida deliberadamente como tal (cfr. más adelante, pág. 165). Cabría contraponerlo a la debilidad relativa del mismo movimiento en Norteamérica, donde el dominio de modelos alternativos, sobre todo el del progreso individual, suele hacer que quienes no tienen éxito (es decir, la mayoría de la gente) se sientan personalmente responsables en lugar de darse cuenta de la relación existente entre la suya y la experiencia colectiva consideradas desde el punto de vista histórico. En Europa, un sector tan atomizado como los hornos de París, con una estructura de aprendizaje muy tradicional y sin organización sindical, sería sin duda capaz de formar una microsociedad casi impermeable al tiempo lineal del movimiento socialista.

Pero por ello no se puede concluir que la conciencia no lineal del pasado sea *normal* en la cultura de la clase obrera; que la memoria del movimiento obrero sea impuesta sobre esta experiencia desde el exterior, «distorsionando» la memoria colectiva y «contaminando» la memoria individual (cfr. Debouzy, 1986, págs. 272 y 273). Para comenzar, no existe una membrana impermeable entre los no militantes y los militantes en la mayoría de las sociedades de clase obrera. Los obreros participan en masa en huelgas y otras actividades de sindicato y partido y, prescindiendo de lo que realmente piensen sobre lo que está pasando, pueden reconocer —y a veces recordar— su papel en los desarrollos históricos; y, no menos importante, hablan entre sí de ello a partir de entonces, tanto los militantes como los no militantes. En Givors, los obreros recordaban las huelgas de formas muy diferentes a las

conmemoraciones formales de sus organizaciones políticas, pero de todos modos las recordaban. Sin duda, los recuerdos de los mineros de Gales están relacionados con las instituciones del sindicato, pero no dependen en ningún sentido de ellas: es la comunidad la que ha construido su propia memoria lineal. Incluso los más ingenuos en política de los informantes de Bosi en São Paulo recordaban las leyes sindicales de Vargas de la década de 1930 como la gran divisoria histórica del siglo en Brasil, y en absoluto estaban equivocados (Bosi, 1979, páginas 372-375). Ello quiere decir que algunas sociedades de clase obrera sí recuerdan y conmemoran el pasado histórico, aunque otras no lo hagan. Toda caracterización de la memoria de la clase obrera debe ser capaz de incluir este contraste empírico.

Una solución al problema la sugiere la obra de Luisa Passerini y sus colegas sobre Turín en el periodo fascista, centrándose en las incoherencias y los silencios de las descripciones de los informantes de la vida bajo el fascismo que, en la práctica, casi han borrado de sus recuerdos. Esta elisión no era un rechazo de un periodo de la historia inaceptable (frente a los años de militancia a comienzos de la década de 1920, o de la Resistencia en 1943-1945), sino también una victoria real del fascismo en la restricción de la conciencia de la gente de sus vidas privadas o de la ética del trabajo. Sin embargo, dentro de estos silencios, podía construirse una percepción de la naturaleza del régimen mediante una interpretación de los subtextos de, por ejemplo, los relatos del control de la natalidad o el aborto ilegales, que podían ser considerados por la gente imágenes de la resistencia política cotidiana (Levi *et al.*, 1977, págs. 440 y 441; Passerini, 1979, 1987, págs. 67-133, 150-182). Este análisis es extremadamente sutil y difícil, y no es sorprendente que no se haya efectuado con frecuencia; en todo caso, es probable que las culturas de clase obrera más atomizadas no muestren ninguna memoria colectiva incluso mediante estos procedimientos. Pero nos señalan dos conclusiones: las huellas de la conciencia histórica pueden hallarse muy profundas y deben buscarse antes de que sea posible afirmar que no existen; y que la ausencia de dicha conciencia puede ser, en lugar de innata a la sociedad de la clase obrera, un indicador de su derrota.

Los marxistas solían hablar de la «conciencia falsa», que significaba en esencia el fracaso de la clase obrera para darse cuenta de que estaba explotada por el capitalismo. La expresión nunca fue feliz, pues asumía que la conciencia «cabal» era propiedad exclusiva de la clase correcta de activista. Pero al menos servía como indicador de un conflicto muy real, el existente entre una identidad social basada en la realidad de la

experiencia de la clase obrera y una impuesta desde arriba, de forma más o menos deliberada, por las clases dirigentes, que siempre han tenido sus versiones propias de la verdad, como se puede ver en los medios de comunicación nacionales en cualquier momento que elijamos. No es el caso, por ejemplo, que los panaderos de París no recuerden el pasado en absoluto. Sin duda, recuerdan la Segunda Guerra Mundial, cuando no el Frente Popular. Pero es muy probable que piensen según estructuras de significado nacionales (es decir, de clase media) y no locales (clase obrera en potencia). Lo cual nos habla de la identidad colectiva de los panaderos parisinos, que es muy débil; pero también sobre la hegemonía ideológica de la cultura de las clases dirigentes (véase, por ejemplo, Johnson *et al.*, 1982; Gramsci, 1971). Hay mucho en juego en la sociedad industrial: cuando una cultura dominante pierde hegemonía en una comunidad de clase obrera (como, por ejemplo, entre los mineros del sur de Gales), la última estará muy radicalizada y será difícil de controlar; por el contrario, cuando dicha sociedad es controlada de forma efectiva por influencias culturales externas, los sentimientos locales de pertenencia, los recuerdos locales y el mismo concepto de identidad de clase pueden dejar de existir. Algunos grupos de la clase obrera son más capaces de resistir los discursos históricos dominantes de las clases dirigentes que otros; y los elementos diferentes de los discursos hegemónicos afectan a grupos distintos de formas diferentes. Un ejemplo es la notable disciplina laboral de muchas comunidades industriales comunistas en Francia o Italia en la posguerra, una disciplina que demuestra un respeto por un aspecto crucial de la relación jerárquica entre obreros y patrones, pese al rechazo de otros aspectos de dicha relación por la cultura comunitaria en general. Otro ejemplo bastante sencillo es el silencio: la irrelevancia percibida de la experiencia personal para los extraños (el asombro de algunos informantes de que nadie esté interesado en escuchar y recoger sus vidas ha sido expresado por innumerables historiadores orales) o la falta de todo significado social atribuida a esa experiencia, ahora o en el pasado. No son absolutos, por supuesto. La fortaleza o debilidad de una memoria histórica social en un grupo de clase obrera determinado es el resultado del modo de interactuar de diversas variables: la fortaleza de la identidad de grupo frente a los patrones o el mundo exterior; la estabilidad de ocupación y ubicación del grupo y la confianza mutua de sus miembros; el papel preciso que tiene la conmemoración hablada del pasado en la construcción de dicha identidad; la fe que tienen los miembros del grupo en su propia versión del pasado (y el presente) más que en la de los patrones o el estado, etc. Estas variables están co-

nectadas con la relación entre los discursos locales y hegemónicos y el grado en el que el grupo local existe como sociedad con su versión propia del pasado. Pero ambos tienen que reconocerse si queremos comprender cómo funciona la memoria colectiva, ya sea para definir a una clase, como en esta sección, o a cualquier otro grupo social.

La complejidad de la cultura de la clase obrera es mucho mayor que la de la mayoría de las comunidades campesinas. La familia y el pueblo se imponen como marco principal para comprender la cultura campesina, aunque no se debe olvidar la importancia de los diferentes patrones de tenencia de la tierra, así como el papel variado de los intelectuales tradicionales. Las sociedades de clase obrera son mucho más complicadas, con el lugar de trabajo, la familia y la comunidad geográfica, las únicas redes que hemos mencionado, contrapuestas a la identidad religiosa y étnica, el activismo político (que impone, como han comentado Portelli y Passerini, no solo una forma particular de conciencia histórica, sino también su propio discurso narrativo: basado en los textos de forma más clara, sostenido más deliberadamente y con mayor frecuencia en la lengua nacional que en dialecto: Portelli, 1981a, pág. 99; Passerini, 1987, págs. 39-42) y las culturas con frecuencia muy bien definidas del club y el bar. Muchos análisis actuales de las culturas de la clase obrera, en la tradición de la historia oral u otras, no logran hacer justicia a este calidoscopio de diferencias y menos aún a la compleja relación entre cada elemento y los marcos analíticos opuestos de las culturas dominantes. Es fácil ver por qué: la tarea es casi imposible. Pero como resultado es menos fácil la generalización y nos vemos obligados a señalar un listado de análisis posibles en lugar de presentar una exposición bien sintetizada de los reales. Sin embargo, hay un punto que surge con gran claridad: que el modo como se generan y comprenden los recuerdos del pasado por los grupos sociales determinados es una guía directa de cómo comprenden su posición en el presente; que, de hecho, apenas se puede separar la memoria social de un análisis de lo social y que, al contrario, todo análisis de la identidad social y la conciencia podría convertirse, si lo deseara el investigador, en un análisis de las percepciones del pasado. Si los mineros de Gales recuerdan la lucha pasada con tanta claridad, es porque se definen mediante ella; tienen y han tenido desde hace mucho tiempo una clara percepción de un antagonismo esencial entre ellos (y sus comunidades) y sus patrones (y el estado), que merece que se conmemore. Si los obreros textiles de Quebec ven todo el pasado en virtud de la experiencia individual, es porque casi no poseen identidad de clase o grupo. Si los metaleros de Sesto recuerdan todo a través de la óptica de la acti-

vidad del lugar de trabajo, es porque están más preparados que otros para restringir su visión de sí mismos a su posición como empleados (militantes) y «buenos obreros». Los análisis de la identidad social de todo tipo podrían otorgar mayor atención a la memoria como uno de sus principales elementos constituyentes y como una de las guías más claras para su configuración.

Memorias nacionales en la edad moderna

Hemos comenzado a utilizar el concepto de memoria «nacional» y también necesita cierta definición. Las naciones no recuerdan espontánea y colectivamente más que los grupos menores. En esencia, los portadores de la memoria nacional desde la llegada del capitalismo a cada país son las clases medias y altas y la intelectualidad, que han heredado el manto de las aristocracias, los abogados y el clero de las épocas previas. En este plano, la memoria puede ser espontánea o estar manipulada; puede suponer discursos retóricos dirigidos a oponentes internos o externos; puede estar internamente dividida y suscitar peleas. Sin embargo, su articulación corresponde en lo esencial a las elites políticas y apenas es contestada por otros grupos sociales, y muy rara vez con éxito. Es en este plano donde el papel de la escolarización y los medios de comunicación resulta más importante. Pues, en realidad, son los historiadores profesionales, cuya función, consciente o inconsciente, es, más a menudo de lo que se dan cuenta, menos analizar «el carácter pasado» del pasado que otorgar un barniz de objetividad a las preocupaciones y autolegitimaciones de las burguesías nacionales. Entre los ejemplos de este proceso se incluyen la obsesión inglesa con el estado-nación y la Revolución Industrial; la obsesión italiana con la ciudad autónoma, el Renacimiento y el Risorgimento; la obsesión estadounidense con la frontera, la libertad del individuo y el hombre hecho a sí mismo; y así sucesivamente: todo ello no solo importantes elementos básicos de la identidad nacional, sino también objetos permanentes de análisis y reanálisis entre los historiadores. En esta sección pretendemos considerar, aunque sea brevemente, algunos de los modos como se construye la cultura nacional sobre dichas memorias.

Uno de ellos lo expresa mejor que nadie Marx en *El 18 brumario de Luis Bonaparte:*

> Los hombres hacen su propia historia, pero no por su libre voluntad; no en circunstancias que ellos mismos han elegido, sino en

> las circunstancias dadas y heredadas con las que se enfrentan directamente. La tradición de las generaciones muertas pesa como una pesadilla en las mentes de los vivos. Y justo cuando parecen estar empeñados en la transformación revolucionaria de sí mismos y sus entornos materiales, en la creación de algo que aún no existe, precisamente en dichas épocas de crisis revolucionarias, evocan tímidamente los fantasmas del pasado para que los ayuden; toman sus nombres, lemas y trajes para representar la escena histórica del nuevo mundo con este disfraz venerable y lenguaje prestado. Lutero se puso la máscara del apóstol Pablo; la revolución de 1789-1814 se vistió de forma alternativa de república romana e imperio romano; y a la revolución de 1848 no se le ocurrió nada mejor que parodiar en algunos momentos a 1789 y en otros las tradiciones revolucionarias de 1793-1795. Del mismo modo, quien acaba de aprender una nueva lengua siempre la traduce a su lengua madre: solo se puede afirmar que ha asumido el espíritu de la nueva lengua y es capaz de expresarse en ella con libertad cuando puede manipularla sin echar mano de la antigua y cuando olvida su lengua original cuando está utilizando la nueva (Marx, 1852-1973, págs. 146 y 147).

Casi toda la retórica política depende del pasado como recurso de legitimación. Los revolucionarios franceses tuvieron que remontarse a la república romana para encontrar una legitimación para la acción política que no dependiera de los reyes (también era conveniente en otros aspectos, pues el derecho romano otorgaba una atención muy apropiada al carácter central de la propiedad privada, que era muy importante para los teóricos de la década de 1790). Fue más fácil para los rebeldes a los impuestos de los años anteriores en Francia, quienes, como hemos visto, podían sublevarse sin más en nombre de la monarquía más justa del pasado. También sería más fácil en el futuro, pues cualquier revolucionario o republicano solo tendría que remontarse a la Revolución Francesa, ya fuera (para los radicales monárquicos) a los *sans-culottes* y la ejecución del rey o (para los progresistas conservadores) a los girondinos y el directorio, o (para los más inclinados a la autocracia) a Napoleón: el periodo revolucionario ofrecía una galería completa de modelos para que escogieran los activistas futuros.

El aprendizaje de lenguajes históricos totalmente nuevos, como lo expresa Marx, rara vez ha sido un proceso completamente espontáneo, y una vez que aparece un nuevo lenguaje, pasa también a condicionar la actividad futura; de forma inevitable, como se percató el mismo Marx. De este modo, la Revolución Francesa se convirtió en un momento fundador para la imaginería histórica de Francia (y no solo de ella) durante largo tiempo en el futuro, en la práctica como un mito

de origen, el tiempo de la *historia,* desde el cual solo ha habido acontecimientos (cfr. Cunnison, 1951, pág. 12 para un paralelo africano clásico). De modo similar, el momento equivalente en Irlanda es 1916-1923; casi no hay posición política o partido en los años siguientes que no tomen su legitimidad de las divisiones recordadas de esa época. En Italia, el momento actual es 1943-1948 que, para casi todos los grupos políticos, de la izquierda extraparlamentaria a los fascistas, ha sumergido por completo al periodo de fundación anterior, 1859-1870. En Turquía, el periodo es el de la carrera política de Atatürk (1915-1936); en Brasil, el de Getúlio Vargas (1930-1954). Y estas diferencias tienen sus consecuencias políticas: la tradicional incoherencia de la izquierda brasileña y la inestabilidad de sus agrupamientos políticos es producto en buena parte de la falta de significado en América Latina de los puntos tradicionales de referencia para las visiones del pasado socialista y comunista, como la Revolución Rusa, en un continente cuya historia se construyó de forma diferente y que apenas se vio afectado ni siquiera por la guerras mundiales. El mismo acontecimiento puede portar resonancias diferentes en países distintos, como en el caso de la Revolución Francesa de nuevo, imagen de liberación en Alemania, pero de opresión nacional en España, y de libertinaje desatado en Inglaterra; o de la Segunda Guerra Mundial, imagen vigorosa de afirmación nacional frente a una ingente desventaja en Inglaterra o la Unión Soviética, pero de derrota y división en Francia o Alemania, y en Italia de humillación distanciada, reemplazada casi por completo por la imagen positiva de la Resistencia.

Estos tipos de memorias sociales son muy compartidos. Constituyen discursos a disposición de cualquiera, no solo de las elites, y la mayoría de la gente piensa y habla en virtud de ellos. Componen la infraestructura de la conciencia histórica nacional, un campo retórico bastante incontrolable dentro del cual tienen que actuar todos los actores políticos; aunque pueden inventarse, destacarse o popularizarse deliberadamente elementos de esta conciencia, como veremos, el marco interpretativo general de lo que en Estados Unidos se denomina el «pasado utilizable» (Commager, 1967) suele basarse en cimientos mucho menos percibidos conscientemente. Tomemos, por ejemplo, Inglaterra, que fue un país muy atípico, pues parece haber sido el primer lugar donde se desarrolló en el plano popular una memoria nacional genuina, como puede verse en las conmemoraciones locales en el siglo XVI de dichos momentos de afirmación del estado protestante como la defensa contra la Armada española y el Complot de la Pólvora (Cressy, 1989). Una memoria tan larga como esta —puede remontarse mucho en el

periodo medieval— ha llegado a existir en una variedad de imágenes diferentes. La imaginería de la «raza de la isla», por ejemplo, que data al menos del periodo Tudor, colocando a los «ingleses nacidos libres» frente a todo género de continentales terribles, idólatras y dictatoriales (e igualmente terribles y además ingratos celtas) es una de las estructuras subyacentes sobre las que se ha basado después buena parte de la memoria desarrollada de forma orgánica o creada conscientemente (cfr. Hilton, Furtado en Samuel, 1989, I; Samuel, Surel, Dresser, Stallybrass en Samuel, 1989, III). El «espíritu de Dunkirk», aunque fomentado con entusiasmo por el gobierno de tiempos de guerra, es probable que se hubiera convertido en una imagen mítica central incluso sin su respaldo gracias a la experiencia popular generalizada que subyacía en la evacuación de Dunkirk, Blitz y toda la economía bélica. Pero su poder también se debió al hecho de que repetía a la perfección la imagen de la raza de la isla, que se había ido reconstituyendo continuamente a lo largo de los siglos con representaciones similares, como durante la Primera Guerra Mundial e incluso de forma más exacta el periodo napoleónico: cada repetición se superponía a la precedente (y, como es habitual, casi la borraba). Los gobiernos pudieron explotar esta estructura recurrente (de ahí también el fácil éxito de las histerias fabricadas de la guerra de las Malvinas), pero no fue creada por ellos.

Algo similar cabe afirmar sobre otro mito básico de la identidad nacional inglesa, que se remonta al siglo XVIII, aunque probablemente no a antes: la del progreso constitucional y democrático basado en el pragmatismo y no en la ideología. Este mito fue rebatido hace unas décadas por Herbert Butterfield como parte de la «interpretación *whig* de la historia» (Butterfield, 1931), pero está situado muy profundo en la conciencia nacional. Entre otras cosas, resulta evidente en la creencia extendida y complaciente de la naturaleza ininterrumpida del pasado inglés (parlamentos, monarquía, etc.; en contraste, véase pág. 138); la falta de interés por las ideas socialistas de la mayoría del movimiento sindical inglés (en oposición, a veces, a los galeses y escoceses); y la tendencia entre muchos historiadores ingleses, pasados y presentes, a privilegiar las negociaciones políticas en vez de las ideas y las instituciones políticas en sus escritos, de un modo que parece inexplicablemente misterioso para los escritores de Alemania, por ejemplo (Rohe, 1987). Sin embargo, aunque estos elementos de identidad nacional pueden ser subconscientes y ampliamente aceptados —a menudo con entusiasmo— entre todas las clases, son esencialmente burgueses (y antes aristocráticos o al menos «nobles») en *origen* y están expresados de la forma más emblemática por los diferentes estratos de la burguesía nacio-

nal. Se debe al hecho de que Inglaterra se industrializó pronto; como resultado, sus elites dominantes y creadores de imagen política, aunque divididos, han sido clase media, en general clase media alta, durante mucho tiempo. (Que el «patriotismo», una de sus expresiones, sea normalmente de derecha en Inglaterra, hecho generalmente lamentado por la izquierda inglesa, se deriva en esencia del hecho de que las clases medias en Inglaterra, a diferencia de las de Francia o Italia —o Gales y Escocia—, han tendido a apoyar a la derecha en bloque.)

La relación entre memorias nacionales y clase media es muy visible cuando contemplamos cómo se las crea o cambia en el contexto de la construcción o reconstrucción de las naciones, pues no debemos olvidar que todas las naciones tienen que ser inventadas; ninguna, sea antigua o joven, es «innata» o patente para todos sus miembros. A menudo este proceso es totalmente consciente. Un ejemplo es la reinvención saneada de la Revolución Francesa tras 1871 por la Tercera República (un sistema más sofisticado que el de 1848) como llamada a la unión ideológica para todos menos derecha monárquica, mediante ceremonias (Día de la Bastilla, el Centenario de 1889), monumentos innumerables, la adopción de la *Marsellesa* y las cuidadosas reconstrucciones históricas del sistema educativo (Gérard, 1970; Hobsbawm, 1983, págs. 269-278; Ory, 1984). Hobsbawm ha señalado que era un pasado carente por completo de héroes pues ninguno de los dirigentes revolucionarios era aceptable sin reservas para una población suficiente como imagen unificadora y no divisiva; en Francia, cuya historia ya era larga, la Revolución solo pudo reinventarse, no inventarse por completo de la nada y superponerse a una memoria nacional basada en un pasado totalmente diferente. Esas conmemoraciones en Francia eran diferentes a la creación de la historia muy personalizada de la Alemania imperial del mismo periodo, con su genealogía de dirigentes desde Arminio, pasando por Barbarroja, hasta Guillermo I; pero también contrasta mucho con la experiencia de Estados Unidos, cuyo pasado histórico tuvo que crearse *ex novo*, en buena medida por los escritores de comienzos del siglo XIX, pero cuyos dirigentes revolucionarios se consideraron más apropiados para crear héroes; por ejemplo, Washington, Jefferson y otras diversas figuras hasta llegar a Lincoln (Commager, 1967, págs. 3-27)[13].

[13] Lincoln es un ejemplo interesante, pues fue conmemorado en dos tradiciones opuestas en Estados Unidos: una del Este, que lo retrata como un héroe mitológico, sur-

Sin embargo, este contraste no resulta del todo sorprendente. Francia era una nación antigua y toda nueva conmemoración nacional debía tener en cuenta lo que la gente ya recordaba sobre su país. Estados Unidos fue la primera nación «nueva» y la memoria nacional, para ella y todas sus sucesoras, tenía que marcar una clara ruptura con el pasado. Uno de los modos más comunes de hacerlo era conmemorar a los dirigentes anticoloniales; y no hay duda de que en Estados Unidos los momentos de autoafirmación fundadora tras la opresión colonial tenían una aceptación lo bastante universal como para permitir una conmemoración mitológica sin reservas de sus dirigentes, que aún sigue existiendo (Frisch, 1990, págs. 29-45). A Washington se le han ido uniendo después en su empíreo figuras como Bolívar, Cavour y Garibaldi, Atatürk, Gandhi, Jinnah y una multitud de figuras de posguerra probablemente más efímeras. Puede que Atatürk vaya mejor con Lenin y Mao como dirigentes mitologizados de una revolución interna más que anticolonial; sin embargo, en los tres casos, la imaginería *revolucionaria* que transmiten se ha visto sumergida en el mismo tipo de mito *nacional* del Libertador que se descubre para Washington o Bolívar.

Estas imágenes suelen ser lo bastante recientes como para construirse como cultos a la personalidad de los muertos, completados con un mausoleo, un aire de silencio respetuoso y —siendo Lenin el primero y más emblemático— un cadáver visible embalsamado; los rituales a los que reemplazaron, los de las monarquías dinásticas anteriores, yacían claramente a sus espaldas, haciendo de este modo aún más explícito el proceso de invención. (Por supuesto, las dinastía reales habían desarrollado rituales con la misma deliberación, sobre todo a partir de 1870 aproximadamente: Hobsbawm y Ranger, 1983.) Dichas imágenes solo durarán mientras tengan o adquieran un lugar permanente en la memoria popular que, por lo tanto, se ha manipulado a menudo cuidadosamente. De ahí, por ejemplo, algunos de los ejemplos más obvios de la ingeniería ideológica de este siglo, como la presentación de Atatürk del alfabeto romano para reemplazar al alfabeto árabe en la escritura de la lengua turca. Este cambio se asoció en bue-

---

gido de la nada para lograr victorias y emancipar esclavos y asesinado en la cima de su poder; y la otra, procedente del Oeste, representándolo como un héroe de la frontera, un bromista fuerte, holgazán y práctico. Ello refleja la complejidad y heterogeneidad de los inicios de la cultura literaria estadounidense, pero también su interrelación con un conjunto de relatos populares basados en motivos folclóricos que circulaban oralmente en ámbitos sociales muy diferentes (Donald, 1961, págs. 144-167).

na medida con un proyecto completamente diferente, un impulso alfabetizador; pero un subtexto importante de la reforma lingüística era que impediría a partir de entonces a la gente leer los libros (en general religiosos) publicados antes de su revolución, con lo cual fomentaría que olvidaran lo que había antes. (Fue acompañada por la retirada sistemática de las palabras de origen árabe y persa de la lengua turca; de este modo, el turco previo a la década de 1930, incluso transliterado, resulta casi incomprensible para los turcos modernos.) Sin embargo, dichas operaciones, por definición, estuvieron orientadas a los miembros de la sociedad que sabían leer y escribir; es decir, en el caso de Atatürk, a la nueva burguesía nacional turca que tenía que crearse para llenar los huecos causados por las matanzas étnicas y las migraciones de la Primera Guerra Mundial y sus consecuencias. La burguesía fueron los primeros sujetos de esta y otras culturas populares «nacionales»; después seguirían los restantes grupos sociales, aunque preferiblemente pronto (Heyd, 1954; cfr. Berktay, 1990).

Estos procesos de creación consciente y semiconsciente pueden asociarse con la creación del estado y son responsabilidad de los políticos (y los intelectuales a continuación). Sin embargo, cabe encontrar los mismos procesos en grupos nacionales que aún no habían (o han) logrado la autodeterminación que les permitiera ser respaldados por el estado. Los representantes intelectuales de Gales lo estaban haciendo a finales del siglo XVIII y principios del XIX, mediante la recuperación o falsificación de todo un conjunto de tradiciones nacionales, ya fueran rituales (como Eisteddfod), literatura (mucha de la literatura medieval galesa no solo fue redescubierta, sino también a veces escrita por completo por uno de los dirigentes del renacimiento, Iolo Morganwg), o figuras emblemáticas del pasado galés, como el príncipe legendario Madoc, descubridor en el siglo XII de Norteamérica. Incluso Owain Glyndŵr (muerto en 1415?) debe su fama nacional principalmente a este periodo, habiendo caído víctima, mientras tanto, su conmemoración histórica original en el siglo XV como el último luchador contra los ingleses (y como «rey oculto») del pasajero triunfalismo galés de comienzos de la era Tudor (Morgan, 1983, 1981; Williams, 1979; Williams, 1974). Lo que Iolo y sus contemporáneos hicieron por Gales lo estaban haciendo los intelectuales románticos de toda Europa a su modo para sus pueblos, incluidos Sándor Petőfi en Hungría; Elias Lönnrot, transcriptor/autor del *Kalevala* en Finlandia; los «restauradores» de los Jocs Florals, los supuestos festivales culturales nacionales medievales, en Cataluña; y, en el periodo de preunificación, Herder y los Grimm en Alemania (Burke, 1978, págs. 3-22; Pi de Cabanyes, 1979).

El pasado que crearon sigue siendo, en muchos de sus elementos más cruciales, una imagen dominante para sus compatriotas y no resulta sorprendente que ellos mismos hayan permanecido a menudo en la memoria nacional como liberadores culturales, precediendo, incluso en las naciones que luego se hicieron independientes, a los dirigentes políticos (a veces más polémicos) que presidieron realmente el proceso de independencia.

La palabra «cultural» es importante, pues en las naciones sin estado y, por lo tanto, sin un pasado histórico reciente que sostenga unos puntos de referencia nacionales legítimos que parezcan dignos de conmemoración (como en Gales desde 1282, en Hungría desde 1526 o tal vez 1681, o en Finlandia quizá siempre), la cultura nacional acaba mitologizándose en su lugar, ya sea mediante la literatura escrita, la falsificación de una literatura del pasado o la escritura de una literatura antes oral. (Los mismos Grimm, se ha sostenido, hicieron tanto lo segundo como lo tercero: véase, por ejemplo, Ellis, 1983.) Estos movimientos y los nacionalismos que los produjeron formaban parte de la tradición romántica, que privilegiaba la cultura popular por sus propias razones, no todas ellas historicistas. Pero las tradiciones nacionales necesitaban el discurso del pasado como elemento constitutivo de sus identidades por las mismas razones que cualquier otro grupo social que hayamos considerado; y, de este modo, la romantización de la cultura campesina y la literatura oral que fue un rasgo propio de la mayoría de los lugares en la Europa del siglo XIX llegó a tener como objetivo primordial el establecimiento de una memoria histórica «auténtica» para un pueblo determinado (véase, por ejemplo, Herzfeld, 1982, para Grecia). Por otra parte, las visiones del pasado que produjeron, aunque populistas, fueron de nuevo casi siempre las de la burguesía nacional; o también, en lugares donde aún no se había desarrollado lo suficiente, como en partes de Europa sudoriental, las de los intelectuales tradicionales (abogados o clérigos) que la precedieron.

Estas visiones se produjeron primero para su consumo propio y luego, al menos en intención, se impusieron al resto de la población desde arriba. La literatura oral, para convertirse en parte de este mundo, tuvo que legitimarse (es decir, escribirse) y purificarse (ponerse en forma literaria «adecuada» y con frecuencia expurgarse); si regresaban al campesinado, como sin duda hicieron los cuentos populares de los Grimm y el *Kalevala*, lo hacían desde arriba. Cuando estas culturas literarias se convirtieron en parte de los *estados*-nación, como en Alemania desde 1870 o Europa oriental desde 1918, pudieron encajar a la perfección en las imágenes nacionales del pasado que cada estado se esfor-

zaba por crear con la mayor rapidez posible. Tal vez la única nación de Europa cuya imagen del pasado no estuviera mediatizada predominantemente por esta cultura intelectual y burguesa fuera la de Islandia, donde las narraciones históricas escritas del siglo XIII conocidas como sagas, que conmemoraban la Islandia independiente previa a 1262 (véase más adelante pág. 195), fueron conocidas por los campesinos en todos los siglos posteriores, ya fuera en forma oral o escrita, pues en el siglo XVIII Islandia ya estaba muy alfabetizada (Hastrup, 1990, págs. 184-200). Puede que fuera en parte debido a que la literatura de las sagas ya estaba unida al campesinado, por lo que la burguesía intelectual emergente del periodo independiente (1918-1944) se mostró hostil a la idea de que tuvieran una base oral, declarando que eran creaciones literarias y (a veces) clericales, es decir, no solo que no pertenecían al mundo campesino, sino también que no tenían categoría de textos *históricos*, o sea, como guías de una conmemoración «genuina» del pasado (cfr. Byock, 1988, págs. 38-48).

En la dialéctica entre la memoria social «popular» del pasado y sus creaciones y manipulaciones conscientes en el desarrollo nacional de los dos últimos siglos, estamos destacando los elementos de clase media en el proceso: la memoria nacional articulada o creada por la burguesía o para la burguesía o *primero* para la burguesía. Estos discursos sobre el pasado son dominantes, impuestos sobre las demás clases desde arriba, por medios privados o públicos: escolarización, prensa, libros y programas de radio y televisión. Son lineales en su concepción del tiempo y teleológicos: de forma muy explícita, todos ellos dirigen y legitiman la situación presente. Por supuesto, son cartas mitológicas para toda la comunidad nacional y pretenden definir dicha comunidad; pero esta definición incluirá una legitimación de sus estructuras de dominio político y económico, por la cual la elite se justifica como tal. Así pues, son hegemónicas y totalizadoras: las memorias alternativas se considerarán irrelevantes, imprecisas e incluso ilegítimas, si bien la dureza de esta deslegitimación variará en virtud de la tolerancia de la cultura nacional y el grado en el que se la haya desafiado en una ocasión determinada. Pero la memoria nacional también puede ser por oposición, como queda claro en los casos de las nacionalidades minoritarias que acabamos de ver, los checos y los finlandeses del siglo XV o los galeses y los catalanes actuales, al igual que en el caso de las poblaciones unidas, regidas por gobiernos considerados ilegítimos, como, entre otros, los checos y eslovacos de los años 1968-1989: los pueblos en estas situaciones tienen conciencias históricas que excluyen totalmente los puntos de referencia del estado y que están moldeadas por una

cultura intelectual igualmente separada del estado y subversiva. Sin embargo, una memoria nacional de oposición basada más claramente en la clase es la creada en cada país por el movimiento obrero, ya sea por partidos o sindicatos, como un punto de referencia alternativo a la memoria social de la burguesía. Dichas memorias tienen núcleos diferentes: la genealogía de las huelgas que vimos en la última sección o la teleología del aumento de la conciencia de clase obrera, tanto nacional como internacional, que va (por tomar el ejemplo francés) de los *sans-culottes* de 1792, pasando por la Comuna de París de 1870-1871, hasta el surgimiento de movimiento socialista de masas al final del siglo y luego, a través de la revolución de 1917 (para parte del movimiento) y el Frente Popular, al Maquis.

Sin embargo, pese a su base proletaria, incluso esta memoria han tendido a articularla los intelectuales en el ámbito nacional. Gramsci contrapuso a sus intelectuales tradicionales que, ya fueran conservadores o radicales, representaban la cultura de las clases medias (de las que surgieron o a las que estaban ligados: véase pág. 130), el concepto de intelectual «orgánico», que mantenía lazos orgánicos con las clases «subalternas» (proletariado o campesinado) y representaba y estructuraba fielmente *sus* valores, en lugar de los de las universidades, profesiones o el estado (Gramsci, 1971, págs. 5-23). En efecto, utilizaran o no esta terminología, los movimientos radicales desde finales del siglo XIX han pretendido establecer, como parte de las condiciones para la victoria política, no solo una memoria de oposición, sino también una intelectualidad orgánica (en especial de clase obrera y sindical) para equipararse y acabar reemplazando a la tradicional que había antes. Si hubiera sucedido alguna vez, quizá fuera posible exponer una cultura nacional y una memoria histórica que no fueran burguesas. Pero no parece ser el caso. Los hombres de las tribus, los campesinos y los obreros industriales, a menudo con perspectivas y memorias específicas de clase muy localizadas, han ganado revoluciones, pero sus intérpretes a partir de entonces han sido intelectuales del viejo estilo; incluso el partido de Gramsci, el Partido Comunista Italiano, el único partido comunista occidental que ha mantenido una hegemonía real sobre partes al menos de la cultura nacional, siempre ha sido gobernado por dichos intelectuales. En la década de 1990, no parece que vaya a haber un cambio pronto: la interpretación y estructuración de la memoria histórica nacional sigue en sus manos en el futuro previsible.

Hasta los movimientos de oposición tienden a contar como puntos de referencia más efectivos memorias *compartidas* en el ámbito nacional que, sin embargo, pueden conmemorarse con valencias ligera-

mente diferentes. Así, por ejemplo, hemos visto en Italia la privilegiación por parte de la izquierda de Garibaldi sobre Cavour en la mitología del Risorgimento, o los diferentes simbolismos de la Resistencia de 1943-1945, que tienen resonancia para todos los italianos como un momento de purga del fascismo (y de la responsabilidad de la guerra). En general, la Resistencia italiana suele verse como una afirmación de la oposición contra la opresión externa e interna, pero siempre ha sido una piedra de toque poderosísima para la izquierda, cuya imaginería recuerda mucho a la de aquella.

Sin embargo, donde mejor puede contemplarse la dialéctica entre dichas interpretaciones es en Francia, ahora tal vez la más lograda de todas las recreaciones nacionales modernas y, por lo tanto, el país donde (al menos en asuntos nacionales) la izquierda y la derecha comprenden de forma más visible sus lenguajes mutuos. Durante décadas, la derecha francesa ha aceptado y recurrido mucho a la tradición republicana y revolucionaria de 1789, que sigue siendo una herencia claramente divisoria en muchos países. A la inversa, la izquierda francesa no solo puede emplear el lenguaje del movimiento que acabamos de citar, sino también algunos discursos históricos nacionales muy tradicionales. En la década de 1940, podían seguir la retórica de la Resistencia nacional del pasado histórico tanto los gaullistas como los comunistas mediante su propaganda oficial: era sorprendentemente similar. Vercingetórix, san Luis, Juana de Arco y las batallas de Valmy, Sedán y Verdún eran los puntos de referencia para los gaullistas; Juana de Arco y Valmy para los comunistas y después, en lugar de Sedán, las guerrillas de 1870 y la Comuna de París; y en lugar de Verdún, los *poilus* (soldados de infantería) de la Primera Guerra Mundial, un nacionalismo popular más que elitista pero con el mismo origen retórico (Michel, 1962, págs. 25, 49, 132, 136, 246, 601-603). Por otra parte, resulta interesante que ambas imaginerías puedan contraponerse a la imaginería histórica usada por la Resistencia francesa sobre el terreno, que no se parecía en absoluto y que variaba considerablemente de un lugar a otro: los *camisards* en las Cévennes; las resistencias de 1851 contra Napoleón III, la Comuna y Dreyfus en Languedoc; 1851 en Valence; Dreyfus en Marsella; la retórica revolucionaria francesa y la huelga de los obreros de la seda del siglo XIX en Lyón (la lista procede de un estudio reciente de los comienzos del régimen de Vichy: Kedward, 1978, págs. 59, 151-159). Estas imágenes fueron generadas por grupos locales, no nacionales, y siguieron siendo locales; también eran imágenes de resistencia interna (vinculadas, de hecho, con la «historia nacional» de oposición, aunque no dependientes de ella) y no de las guerras, si bien defensivas, conme-

moradas en el plano nacional. Así pues, sí existen conmemoraciones de los intelectuales «orgánicos» del pasado histórico lineal; pero para descubrirlas, en lugar de concentrarnos en el movimiento obrero nacional, tal vez haya que volver a las conmemoraciones de clase *locales*, como las analizadas en las secciones anteriores de este capítulo.

En 1981, François Mitterrand, en su toma de posesión como presidente, instituyó una «céremonie à la mémoire» en el Panthéon. Colocó rosas rojas sobre las tumbas de Jean Moulin, el héroe de la Resistencia; Victor Schoelcher, que abolió la esclavitud en 1848; y Jean Jaurès, fundador del socialismo francés, antes de dirigirse al Hôtel de Ville para ser recibido por Jacques Chirac, alcalde de París (que también era el líder de la coalición derrotada en las elecciones), rodeado por las imágenes de Santa Genoveva, Juana de Arco, Enrique IV y De Gaulle (Ozouf, 1984, págs. 139-141). Mitterrand estaba señalando su victoria como la de la República francesa sobre la nación francesa, casi como si volviera a ser el Centenario de 1889 y, al hacerlo, reclamaba el simbolismo republicano como propiedad de la izquierda contemporánea, pese al hecho de que Chirac habría reconocido la mayoría de las mismas piedras de toque. Los discursos históricos franceses son tal vez lo bastante ideológicos y explícitos como para permitir a un político hábil realizar semejante jugada (habría sido mucho más difícil en Gran Bretaña: apenas se sabría por dónde empezar)[14]. Pero el éxito de Mitterrand también se derivó, precisamente, de un cierto consenso sobre buena parte del pasado nacional que durante mucho tiempo se ha extendido a casi todos en el país, incluidos los grupos *maquisards* locales ya mencionados. Quizá la conciencia nacional francesa llegue a partes que otras conciencias nacionales no alcanzan.

MEMORIAS DE LAS MUJERES

En este capítulo hemos pasado de lo muy específico a lo muy general y, por lo tanto, es apropiado que concluyamos con lo especulativo. Como hemos dicho, las memorias y tradiciones empleadas en este capítulo y en otras partes del libro son casi todas las de los hombres.

---

[14] Para los antecedentes de este tipo de simbolismo de conmemoración, que se remonta a las rivalidades de los gaullistas y los comunistas en 1944-1945, véase Namer, 1983. Debe señalarse que el estilo de Mitterrand cambió un poco durante su primer mandato; acabó pareciéndose más a Enrique IV. En su investidura como presidente en 1988 no repitió el gesto.

¿Puede identificarse como distinta la conciencia histórica de las mujeres? Como en nuestros restantes casos, existen problemas de método. Uno es la diversidad objetiva de la experiencia de las mujeres en sociedades diferentes: sociedades constituidas por estructuras familiares distintas, grados diferentes de tolerancia masculina hacia los puntos de vista femeninos o la articulación femenina, papeles económicos distintos para las mujeres, grados diversos de exclusión sexual y diferencia, y grados distintos de colaboración mutua de las mujeres o «complicidad» con los hombres. Otro es el tema aún sin resolver de hasta qué punto la conciencia separada de las mujeres depende de una diversidad de experiencia distinta de la de los hombres y no de algo innato en el género. Un tercero es el hecho de que, pese a todo lo que se ha trabajado en el campo de los estudios de mujeres en los últimos años, se ha hecho muy poco sobre la naturaleza específica de las percepciones femeninas del pasado; en la mayoría de los casos, plantearemos preguntas en lugar de informar de las que se han respondido. Sin embargo, aquí, aún más que en otras partes de este libro, estamos describiendo un campo en rápido desarrollo. Y al menos se ha establecido una base clara para el trabajo futuro, un análisis elaborado de las historias de vida realizado por estudiosas como Isabelle Bertaux-Wiame, Luisa Passerini y Anna Bravo; nos basaremos sobre todo en sus percepciones.

El problema esencial para cualquiera que desee identificar una visión del pasado claramente femenina es la hegemonía: la de una ideología dominante y un dominio sobre la narración, expresado mediante la relación masculino-femenino. De hecho, es muy semejante a la relación entre las memorias de la clase obrera y la clase gobernante, pero esta vez el dominio es casi total en los registros supervivientes de las sociedades del pasado, pues la mayoría de los géneros escritos están construidos por los hombres, aun cuando los textos estén compuestos por mujeres; dichos textos precisan una lectura minuciosa para recabar discursos femeninos auténticos. Pero entre los vivos también son raras las familias y grupos sociales en los que las voces, valores e imágenes masculinas no sean los que se escuchan y exponen principalmente. En la mayoría de las sociedades, las mujeres tienen poco espacio enteramente autónomo fuera de la amistad informal (aunque puede ser de importancia crucial) o la relación particular pero efímera entre familiares femeninas en diversos momentos del ciclo vital; e incluso la última no siempre se restringe fácilmente a grupos de un único sexo (sin duda, las madres dan diferentes clases de información social y moral a las hijas que a los hijos, pero, al menos parte del tiempo, en situaciones en las que ambos están presentes).

No son reglas férreas y existen excepciones. Cuando las mujeres forman colectividades conscientes, utilizan la memoria social del mismo modo que todos los grupos. Un ejemplo es el mismo movimiento de las mujeres, que ha producido, sobre todo en las últimas dos décadas, todo un conjunto de relatos específicos de las contribuciones femeninas del pasado a diferentes profesiones o distintos campos académicos o culturales: estas obras, eruditas o no, son ejemplos clásicos de conmemoraciones que ayudan a constituir la identidad social de cada grupo profesional de las mujeres. Sin embargo, fuera de las clases profesionales occidentales, dicha conciencia de grupo parece menos común. Las sociedades con una gran segregación sexual podrían producir sin duda, como un producto secundario no intencionado, subgrupos de mujeres que podrían establecer visiones autónomas del pasado (y, por supuesto, del presente); y ha habido casos especiales incluso en otras sociedades de instituciones solo de mujeres, siendo en Europa el ejemplo más obvio los conventos de monjas. Sin embargo, en el caso de las sociedades segregadas, el dominio de los hombres tiende a mantenerse de forma muy determinante y explícita, al menos sobre los ámbitos públicos del pasado. Lo cual también concierne a los conventos de monjas: la literatura que emana de ellos, por ejemplo, en el Occidente medieval, aunque es original, muestra escaso sentido consciente de un pasado diferente del de los hombres (véase, por ejemplo, Dronke, 1984). De nuevo, es un asunto de género; pero, como instituciones, los conventos siguieron siendo parte del mismo mundo masculino de la iglesia medieval y este hecho parece haber dominado a sus personajes formales, públicos y colectivos, incluidas las descripciones de las monjas de la historia pasada: incluso sus modelos de conducta femeninos del pasado tendían a comportarse como los hombres o a hacer lo que los hombres esperaban que hicieran las mujeres. La resistencia a la ideología masculina en este entorno parece haber sido más individual que social, del mismo modo que en el mundo laico del exterior; y esta resistencia individual fue marginada tanto en el entorno religioso como en el laico de la Edad Media (al igual que en otros periodos) como histérico, desviado o incluso herético: solo unas cuantas «desviadas» alcanzaron la santidad[15].

[15] Pueden encontrarse ejemplos sugerentes en Bynum, 1987; y para los conventos de monjas y las memorias, véase, por ejemplo, Cabré, 1990. Bynum sostiene que las mujeres construyeron la santidad de forma diferente a los hombres; carecían de la capacidad masculina para volverse liminares y regresar con un poder espiritual renovado porque, al menos para los hombres, ya eran liminares. Como resultado, la religiosidad femenina era mucho más continua y desdramatizada que la de los hombres; sus relatos carecían del mismo tipo de momentos cruciales. Como veremos, existen algunos paralelos en el análisis moderno de las historias de vida.

En este libro estamos minimizando la diferencia entre «tradición oral» e «historias de vida» en virtud de que ambas, en el mismo proceso de la narración, condensan el mismo tipo de conmemoración de grupo del pasado. Pero cuando se trata con una categoría social que no suele constituirse en grupos sociales autónomos, la narración de grupo no es, en la práctica, un objeto de estudio útil; puede que, en muchos casos, sencillamente no existan conmemoraciones femeninas separadas[16]. La única clase de memoria social que se puede estudiar en este entorno es el modelo inconsciente o semiconsciente que se encuentra en las autobiografías: de ahí la importancia de las historias de vida de las mujeres ya mencionadas. Pero existen otros problemas más cuando tratamos de captar la memoria de las mujeres. Hasta el proceso narrativo hablado presenta un sesgo de género. A efectos prácticos, es notablemente difícil hasta grabar a las mujeres recordando en presencia de sus esposos: la mayoría de los hombres interrumpen, devalúan los recuerdos de sus esposas, se adueñan de la entrevista, cuentan sus propios relatos o incluso acaban contando los relatos de la vida de sus esposas (*Bulletin,* 1982, pág. 9; Revelli, 1985, págs. xviii-xix; Keesing, 1985, pág. 30). E incluso cuando las mujeres encuentran su voz propia, con demasiada frecuencia se ven atrapadas por el hecho de que los principales *estilos* narrativos que conocen para conmemorar el pasado tratan de actividades masculinas. Por ejemplo, las actividades públicas, incluso las cotidianas (por no hablar de la historia de los «grandes acontecimientos»), poseen géneros muy accesibles mediante los cuales pueden narrarse, pero tienden a ser realizadas por hombres; las experiencias más privadas de las mujeres tal vez no cuenten con un formato narrativo establecido con el cual describirlas sistemáticamente, al menos para los extraños (pues dentro de su circuito de amistades podrían ser capaces de hacerlo), obligándolas de este modo a emplear una perspectiva masculina en su descripción (Ardener, 1975; *Bulletin,* 1982, pág. 26; Young, 1983; cfr. Bravo y Scaraffia, 1979). En un pueblo tunecino, por ejemplo, existen dos estilos de narración: los «relatos verdaderos», contados por los hombres, y los «relatos fantásticos»,

[16] Entre las mujeres, la amistad se construye sin duda mediante la conversación, a menudo en un plano más íntimo y personal de lo que es normal entre los hombres (véase, como ejemplo emblemático, Tannen, 1990); dicha conversación puede incluir narrativas compartidas de experiencias pasadas, aunque no necesariamente siempre la construcción de versiones *de grupo* del pasado narrado. Sería interesante averiguar si existieron en África occidental conmemoraciones femeninas de algunos de los disturbios políticos solo de mujeres que son un rasgo de la zona (cfr. Ifeka-Moller, 1975 sobre la «guerra de las mujeres» igbo de 1929): los hechos históricos de este tipo son de los pocos que las mujeres podrían (o querrían) heredar de forma autónoma.

contados por las mujeres. En los años recientes, con mayor experiencias pública, las mujeres han comenzado a contar «relatos reales»; pero sigue siendo un género masculino, aun cuando las mujeres puedan a veces comenzar a subvertirlo (Webber, 1985). Hasta las mujeres relativamente articuladas de Malaita, la isla melanesia estudiada por Keesing, proclives a relatar sus experiencias, seguían un proyecto masculino de narrar costumbres a los antropólogos; y Keesing ha sugerido que las mujeres de Malaita debían su capacidad de describirse a sí mismas y su sociedad no solo a su papel real en la transmisión de la cultura local, sino también a las autorrepresentaciones más explícitas derivadas de las reacciones esencialmente masculinas a la experiencia colonial (Keesing, 1985). Estos tipos de complejidades hacen que no resulte sorprendente el hecho de que los antropólogos hayan solido denominar «mudos» los discursos femeninos; y ese mutismo es también un rasgo obvio de las sociedades occidentales.

Sin embargo, es posible plantear unas cuantas generalizaciones tentativas, sobre todo si nos restringimos al ámbito menor de las sociedades modernas de Europa occidental. En las historias de vida, sí parece haber cierta regularidad en las elecciones femeninas de lo que es importante contar o destacar. Algunos patrones resultan obvios. Los relatos de vida femeninos otorgan espacio menor o diferente a la historia «pública» que los de los hombres, por la sencilla razón de que las mujeres participaron menos en ella o lo hicieron en formas que crearon diferentes tipos de perspectivas. Para comenzar, incluso cuando participaron, lo hicieron más a menudo, al menos tradicionalmente, cuando estaban solteras que una vez casadas: Claire Auzias en Francia y Ecléa Bosi en Brasil han descrito casos de militantes femeninas de izquierda cuyas memorias de la militancia —e incluso sus recuerdos privados— se detuvieron abruptamente cuando se casaron (*Bulletin*, 1982, pág. 7; Bosi, 1979, pág. 172). Sin embargo, algunos de los hechos más totalizadores del siglo, como la Depresión y las dos guerras mundiales, no pueden dejar de recordarse tanto por las mujeres como por los hombres y existen algunas divergencias de género que pueden precisarse. La guerra es recordada con nostalgia menos a menudo por las mujeres; pocas tienen interés ideológico en la imagen de sí mismas (masculina) como luchadoras y pueden sentirse marginadas por el curso normal de los relatos bélicos. Las informantes campesinas de Anna Bravo en Langhe, las colinas del sur del Piamonte italiano, recordaban con hostilidad la Primera Guerra Mundial; habían apoyado y alimentado a los desertores que se ocultaban en la zona. Sin embargo, esa guerra también fue un periodo que les otorgó considerable independencia y experiencia «pública», dejándoles con frecuencia un mayor

conocimiento al enfrentarse a la burocracia local del que tenían sus esposos cuando regresaron del frente; por lo tanto, la experiencia trajo consigo un orgullo e identidad social que duraron largo tiempo y que aún se recuerdan. La guerra como periodo de independencia en ausencia de los hombres y como *más trabajo* por las mismas razones son temas comunes en los recuerdos femeninos de ambas guerras mundiales; las dimensiones «nacional» e ideológica suelen dejarse a los hombres (Bravo, 1982a, Bravo y Scaraffia, 1979, págs. 41-45 y 53; cfr. Filippini Cappelletto, 1983, págs. 25 y 26; *Bulletin*, 1982, pág. 53). Y este tipo de recuerdos de género puede llegar a extenderse a las activistas: Detlev Peukert descubrió que los obreros de la resistencia contra los nazis en el Ruhr en la década de 1930 recordaban los detalles de la actividad política y el heroísmo individual, mientras que las resistentes femeninas tendían a recordar los aspectos cotidianos de la resistencia, los desafíos a pequeña escala de la vida diaria (Peukert, 1980, pág. 118).

En sus historias de vida, las mujeres hacen más hincapié en la vida del hogar. De hecho, en algunas sociedades no tienen rival en ello, pues a veces los hombres no cuentan de forma espontánea su vida hogareña, como hemos visto (págs. 149 y 150). Pero también tienden a ser más exactas sobre los acontecimientos de la casa y la familia que los hombres: Isabelle Bertaux-Wiame, trabajando en París, descubrió que las mujeres suelen saber más fechas de la historia familiar pasada que los hombres y podrían corregirlos sobre los detalles; la conmemoración del hogar, así como de su organización diaria, permaneció bajo su control (Bertaux-Wiame, 1982, págs. 191-193; *Bulletin*, 1982, págs. 6 y 9; cfr. también Bertaux-Wiame, 1985, págs. 23-27 para una memoria femenina basada en la familia de una geografía colectiva). En la mayoría de las sociedades, las mujeres rigen muchos o la mayoría de los momentos clave del ciclo vital (los más característicos, el nacimiento y la muerte); no es solo porque suelen tener poca experiencia fuera del entorno familiar por lo que estructuran sus recuerdos en torno a dichos momentos, sino también porque dichos momentos están en sus manos y no en las de los hombres. Además, en la mayoría de las sociedades occidentales, las mujeres y no los hombres son las que tienen la responsabilidad de condensar (higienizando, moralizando) los relatos del pasado experimentado para los niños como parte del proceso de socialización: las imágenes de «cómo éramos», contadas por un linaje de narradoras femeninas, pueden remontarse varias generaciones. (Véase, por ejemplo, Straw y Elliott, 1986 para Escocia.) Este tipo de conmemoración de la experiencia se separa en género de la autobiografía personal masculina. Es identificable por sus tiempos verbales (más imperfecto, menos pasado o perfecto) y,

como ha señalado Bertaux-Wiame, por sus pronombres (entre sus informantes femeninas, «nous» u «on» predominaban sobre el «je» de los hombres). También es identificable por una ausencia análoga de acontecimientos específicos, de enigmas vitales, resolubles por elecciones y discontinuidades con el pasado. De hecho, en las narrativas femeninas de todo tipo, tienden a privilegiarse las relaciones y situaciones sobre los hechos. Bertaux-Wiame descubrió incluso que sus informantes masculinos, al representar sus vidas como una serie de actos conscientes, veían dichos actos relativizados y reinsertados en una red de relaciones sociales por sus esposas, que escuchaban y comentaban (compárese con Tannen, 1990, págs. 74-95, 176-178). Para las mujeres, la memoria era de experiencia en curso y no de elección personal.

Tal vez sea esta ausencia de énfasis en la elección lo que constituye la característica más recurrente de las memorias femeninas del pasado. Por poderosas que fueran, las mujeres han tendido a vivir sus vidas en entornos cuyas estructuras de poder públicas y externas han estado bajo el control de los hombres; el activismo político, por ejemplo, suele estar determinado en las memorias de las informantes ancianas por hermanos o padres («siempre fuimos un hogar socialista»). Passerini ha sostenido que por esta razón sus informantes femeninas sobre la vida entre las guerras en la clase obrera de Turín emplean una cierta retórica de rebelión e irreverencia, que incluye a veces la imaginería del carnaval, cuando describen sus vidas: la risa y las inversiones (reversibles) del mundo del carnaval, que incluso podrían utilizarse para contar, por ejemplo, la disolución fascista de una manifestación en 1920, reflejando la individualidad de los márgenes, pues las mujeres eran genuinamente marginales en dichos acontecimientos, y lo sabían (Passerini, 1987, págs. 19-31; Bravo *et al.*, 1982; cfr. Davis, 1975, págs. 124-151; Bynum, 1984). Esta imaginería de rebelión, de chica mala o de adolescente obstinada, imagen urbana con toda probabilidad (no aparece con tanta frecuencia en el campo: Bravo en Bravo *et al.*, 1982, páginas 103-105), bien podría ser una imagen de discurso madre a hija, reforzando, al menos esta vez, la complicidad femenina contra el mundo exterior[17]. Pero seguía siendo un discurso; entre las informantes de Passerini, rara vez se narró una rebelión concreta real.

---

[17] Sin embargo, dicha complicidad sin duda se rompía sobre el sexo: las madres tradicionales de muchas partes de Europa, con su mismo silencio, excluían el conocimiento de la menstruación y las relaciones sexuales del ámbito de lo hablado y, de este modo, de lo social. Véase, por ejemplo, Bravo, 1982 b, págs. 86-90; Revelli, 1985, págs. lxv-lxi ; Straw y Elliott, 1986, pág. 40.

En Turín, el único contexto en el que se hablaba de la elección femenina era el de entrar en la fábrica: se percibía que el mundo del trabajo remunerado fuera de la familia otorgaba a la mujer cierto papel social independiente y, por lo tanto, cierta identidad autónoma (aunque limitada). Se podría decir que las mujeres eran capaces de ejercer esas «prerrogativas masculinas» de elección e identidad imitando a los hombres, ocupando posiciones en el mundo exterior. Pero llevaban con ellas sus narrativas «rebeldes» a la fábrica; las mujeres eran mucho más irreverentes que los hombres al contar sus experiencias en la fábrica (Passerini, 1987, págs. 48-51, 60; Bravo *et al.*, 1982, págs. 102 y 103). Trabajar ha sido a menudo una experiencia de doble filo para las mujeres, de culpa por abandonar a los hijos, de cansancio por tener que trabajar durante el día y luego llevar la casa también por la noche, y de frustración al descubrir su impotencia frente a los hombres incluso en la fábrica u oficina, todo ello contrapuesto al dinero y el papel «público» que hasta el trabajo más extenuante y no cualificado pueden otorgar. Así pues, tal vez no resulte sorprendente que también puedan conmemorar el trabajo exterior mediante un género narrativo de indiferencia irónica. Pero el punto es importante. La fábrica es un entorno en el que los hombres y las mujeres pueden ejercer por igual la elección (qué trabajo, qué fábrica, etc.) y obtener un cierto grado de identidad pública como resultado; pero en el caso de Turín al menos, cada género lo recordaba de forma diferente: los hombres destacaban el entusiasmo (aunque alienado) de la creación y un cierto orgullo por su destreza (aunque fuera básica), mientras que las mujeres hacían hincapié en la ironía de la falta de poder de las obreras. Aquí, por todas las razones ya apuntadas, experiencias similares (aunque sin duda no idénticas) produjeron memorias sociales de *tipo* muy divergente. Esta clase de análisis nos parece uno de los más productivos que podrían realizarse en el futuro.

Capítulo 4

Memorias medievales

Si se desea comprender el marco social de la memoria, en principio, las fuentes escritas no son diferentes de las habladas. Sin embargo, cuando están escritas por historiadores, el asunto es más complejo. Los historiadores tienen sus propias interpretaciones del pasado, formuladas de forma más o menos consciente, que usan para estructurar su material: como reelaboradores del pasado, ya están, por así decirlo, compitiendo con nosotros al compilar y analizar su material (tanto oral como escrito) para expresar puntos de vista particulares. Cuando nuestros informantes están todos muertos, poco podemos hacer sin fuentes escritas; y cuando nos remontamos más allá de las complejidades discursivas de los millones de textos y docenas de géneros del periodo moderno hasta los escritos más escasos de la Edad Media (sobre todo antes de 1300 más o menos) y el mundo antiguo anterior, nos vemos incapaces de evitar a sus historiadores: es difícil escribir historia política en particular, de la época de Heródoto a la de Froissart, sin ellos.

Los historiadores modernos han tratado a dichos escritores de formas diversas, pero, en general, cabe separarlos en dos tipos ideales. Para la tradición positivista de los siglos XIX y XX, fue suficiente encontrar las fuentes y el «sesgo» de los escritores antiguos y medievales, y descartar los errores y supersticiones «obvios» a fin de extraer conclusiones razonablemente firmes sobre el «contenido de verdad» de sus escritos. Dichos procedimientos fueron con frecuencia ingenuos y en particular en los periodos en los que los escritores así analizados eran las únicas fuentes, lógicamente circulares. Sin embargo, hasta el mejor

de ellos puede ser sometido al mismo tipo de críticas que hemos expresado a los escritos de Vansina (véanse págs. 110-111): son contraproducentes porque los «hechos» que resultan están descontextualizados, privados del significado que tenían en las narrativas originales, y a menudo no parecen más que un revoltijo de datos que resulta difícil conectar salvo de formas triviales o especulativas. Puede encontrarse un ejemplo clásico de este producto en las secciones narrativas de la *Cambridge Medieval History*. En el otro extremo, sobre todo en las dos últimas décadas, encontramos un planteamiento más textual que, mediante el análisis literario de la estructura, el estilo o la red de significados dentro de una obra, procura recuperar la comprensión del contexto interno de lo que pretendía el escritor. El problema de este planteamiento es que a veces tiende a asumir que no tiene sentido emplear a los historiadores como fuentes salvo para sí mismos; sostiene que Livy o Bede estaban tan alejados de los hechos que describían e intervinieron tanto en su material (por razones literarias o ideológicas) que solo podemos analizar su propia visión del mundo y no su mundo. Los análisis de este tipo descontextualizan de una forma diferente: se retira de su entorno y su auditorio a los mismos historiadores y no a aquello sobre lo que escribieron. Y hay una asunción compartida por la mayoría de los historiadores de un extremo e incluso algunos del otro: que existe una oposición entre un texto histórico y un texto literario, entre fuentes que son descripciones (potencialmente) «verdaderas» del pasado y las que no lo son. Dicha distinción es en esencia artificial; solo considerando indisoluble lo «objetivo» y lo «subjetivo» podemos comprender la relación entre el mundo como era empíricamente y el mundo como lo representaron los escritores. Así es como, después de todo, tratamos el presente, mediante nuestros análisis de las conversaciones diarias y los medios de comunicación, mientras maniobramos entre la inocencia de la gente que piensa que «al menos» puede creer en la BBC y el nihilismo de los que dan por sentado que los periódicos son todo mentiras. Y muchísimos historiadores modernos tratan también así a los historiadores del pasado. Pero solo enfrentando el problema explícitamente seremos capaces de evitar las trampas metodológicas que esperan a los incautos. Un modo de hacerlo es concentrarse en el análisis de la memoria social.

No obstante, ello no facilita el proceso. Como en otras épocas, los escritores de historia del periodo medieval escribieron en géneros bien demarcados que (incluso en eras relativamente poco alfabetizadas) tendieron a presentar más afinidades con otros estilos textuales que con los géneros orales de la conmemoración, aun cuando sus fuentes direc-

tas fueran orales. Puede que dependieran de las memorias sociales (y, a veces, sin duda crearon las propias, cuando las sociedades posteriores las emplearon como fuentes); pero tendieron a transformar los modelos e incluso el contenido de dichas memorias de formas que no siempre podemos identificar. También tuvieron orientaciones más comúnmente estudiadas: patrones específicos, programas políticos específicos o asunciones políticas/morales, o (en el caso de los más cultos) teologías específicas del mismo proceso histórico, todo lo cual contribuiría aún más a distanciar lo que escribieron de lo que escucharon, y eso cuando trataran directamente con material oral y no con uno o más niveles de fuentes escritas. Sin embargo, cabe inferir a veces, de sus propios estilos narrativos, algunos de sus principios de selección; y de las metamorfosis de su material, algo de este y de sus propios estilos. Hicieran lo que hiciesen con el pasado, estaban escribiendo en —y en general para— mundos que tenían sus ideas propias sobre la naturaleza del pasado usable, el pasado actual funcionalmente importante y el pasado recordado por la colectividad, del mismo modo que cualquiera de los informantes del siglo XX que hemos analizado en el capítulo anterior. Tal vez la cuestión clave sea qué aspectos del pasado les parecieron pertinentes a los historiadores para jugar con ellos según sus fines; y cuando se expresa de esta forma, se puede ver que la cuestión puede cubrir las conmemoraciones orales y escritas, así como los pasados «verdaderos» y «falsos». Los pasados usables así descubiertos serán solo los de los historiadores y sus auditorios, los primeros casi siempre, en el periodo medieval, eclesiásticos, y ambos casi siempre de extracción o aspiración aristocrática: una proporción diminuta de la población, pero la única parte de la sociedad antes de 1300 más o menos cuya voz puede escucharse normalmente. El material potencial para dichos análisis es sin embargo vasto: cada historiador medieval podría estudiarse de ese modo[1]. Puesto que nuestra intención es solo introductoria, nos restringiremos a tres ejemplos que muestran algunos de los modos de realizar dichos análisis: Gregorio de Tours, uno de los historiadores medievales más detallistas; la memoria de Carlomagno, tomada de diversos relatos diferentes en géneros distintos (importante para la relación entre el estilo narrativo y el contenido del material conmemorado); y las narrativas en prosa del pasado (sagas) islandesas del siglo XIII que, a

[1] Guías útiles y críticas a la bibliografía son Ray, 1974 y Guenée, 1980. Entre los ejemplos de nuestro planteamiento se incluyen Folz, 1950; Clanchy, 1970; Autrand, 1977; Wickham, 1985; Bordone, 1988; y el clásico Bloch, 1961, págs. 88-102. Para el género y autores modernos, véase, como ejemplo clave, White, 1973.

diferencia de otros textos medievales, nos dicen algo sobre las sensibilidades no aristocráticas. Aunque analizados brevemente, los tres pueden servir como modelos para otros estudios.

Gregorio, obispo de Tours (539-594), escribió, además de varias obras sobre milagros, un largo libro de *Histoires*, que le mantuvo ocupado durante las dos últimas décadas de su vida, en medio de sus deberes políticos y pastorales como obispo[2]. Dos tercios del último texto son un relato más o menos contemporáneo de los acontecimientos sucedidos en los reinos francos que reemplazaron al Imperio Romano en la Galia del siglo VI, vistos desde puesto aventajado, pues Gregorio era un importante aristócrata romano y confidente (y rival) de reyes; el resto es un relato del pasado que comienza con Adán, aunque llega muy deprisa a la Galia del siglo V. Gregorio es casi la única fuente para los reinados francos de su vida, y es con creces el relato más detallado de todos los reinos germánicos que sucedieron al estado romano.

Sin duda, Gregorio no fue una figura clásica. Su educación era completamente clerical, algo que habría sido muy raro un siglo antes, y su latín muy poco tradicional; es el primer escritor importante que nos da una visión del mundo «medieval» en vez de «antigua». Sin embargo, este contraste entre los dos mundos no puede deducirse de sus propios escritos; parece no haberle interesado en absoluto el famoso acontecimiento, la caída del Imperio Romano en Occidente, y no nos da signos de que percibiera que algo identificable como el «mundo antiguo» había desaparecido o ni siquiera existido. Esta laguna aparente en los intereses de Gregorio siempre ha incomodado a los historiadores. Los escritores previos de finales del Occidente romano sin duda pensaban que su mundo estaba en declive y a veces planearon sus escritos como paquetes de supervivencia. Por su parte, Gregorio consideraba sus *Histoires* la solución del declive literario que veía a su alrededor y pese a sus excusas de insuficiencia lingüística (tomadas demasiado en serio por los eruditos posteriores), escribe con mucha seguridad sobre su sociedad, lo cual no resulta del todo sorprendente; Gregorio estaba orgulloso de su entorno y no podía saber que la Galia del siglo VI sería considerada por muchos historiadores modernos, en buena medida como consecuencia de sus escritos, uno de los periodos más terri-

[2] Entre las guías básicas para Gregorio se incluyen Wallace-Hadrill, 1962, págs. 49-70; Brown, 1977; Pietri, 1983, págs. 247-334 (para su trayectoria); Van Dam, 1985; y Goffart, 1988, págs. 112-234. El texto de las *Histoires* está editado en Krusch y Levison, 1951; se citará en el texto como *LH*. Thorpe, 1974, realizó su traducción inglesa.

bles de la historia humana. No obstante, es interesante que pudiera pasar de las fuentes del siglo IV y V, escritas en un entorno clásico, a su mundo propio muy diferente, sin dar ninguna indicación de que percibiera el contraste. De hecho, incluso cuando sus fuentes escritas se agotan a mediados del siglo V y son reemplazadas por las orales, se aprecia escaso cambio en su estilo de escritura o en los principios por los que organizaba sus pruebas. Bien pudiera ser que un aspecto de la historiografía antigua que se había perdido sencillamente en la época de Gregorio fuera la percepción de patrones de cambio social y político de amplio alcance. Una de las primeras frases de las *Histoires* es la sorprendente trivialidad: «Pasan muchas cosas, buenas y malas», que constituye una guía bastante precisa para el libro. Gregorio fragmenta su material. Buena parte de su relato es anecdótico, con las maldades de los reyes, las virtudes de los santos (usualmente, obispos) y los tejemanejes coloristas y en general malignos de los alrededores de Tours y Clermont, las dos ciudades que mejor conoce, entrelazados constante y deliberadamente. En efecto, es muy difícil extraer narrativas políticas firmes y ciertas de los relatos de sus reyes; apenas se molesta en dar alguna pista sobre la sucesión de un relato y el siguiente (sus capítulos tienden a comenzar con «mientras tanto», «poco tiempo después», «una vez más» o «en el mismo año»).

Como resultado de todo ello, a veces se a presentado a Gregorio como un autómata crédulo que se limita a regurgitar todos los cotilleos que le llegan, inyectando solo una fuerte dosis de moralismo, una serie de pronunciadas preferencias y aversiones y un considerable elemento de lo milagroso. No hay duda de que esta valoración es incierta. Gran parte de sus escritos están bien estructurados; si hubiera querido escribir una narrativa política con un hilo causal secular, sin duda podría haberlo hecho. Sus *Histoires* son, al menos en parte, cuentos morales. Walter Goffart las ha denominado en fecha reciente sátiras (Goffart, 1988, págs. 199-203); en efecto, presuponen la afirmación teológica de que el único hilo causal real que un cristiano puede aceptar con propiedad es la providencia de Dios, que figura mucho en la obra. Tal vez ello ayude a explicar también por qué la mayoría de sus contemporáneos parecen tan temerosos; a Gregorio le interesa señalar su maldad por razones pastorales específicas. Pero es probable que no tuviera mucha inclinación teórica; sus relatos suelen presentar una lógica interna que parece corresponder a uno de los géneros menos elaborados de narración oral (cfr. Auerbach, 1953, págs. 77-95). Los eligió para sus fines, que a menudo podían ser muy complejos, pero luego los volvió a narrar con pocos cambios relativos, confiando en su con-

tenido o a veces en su yuxtaposición para señalar las conclusiones morales que pretendía.

Precisamente su falta de percepción o interés por la diferencia del pasado y el presente —su falta total de nostalgia por el pasado romano o el heroico pasado franco (aunque admiraba a Clodoveo, quien, pese a su salvajismo, había fundado el reino franco en torno al año 500), y su falta de preocupación por los procesos del cambio y desarrollo histórico— lo hace útil para nuestros objetivos; aunque manipulaba su material, no lo hacía a fin de inventar un pasado, ya fuera para legitimar o condenar el presente. (En contraste, Beda, el gran historiador de comienzos de la Inglaterra medieval, construyó el pasado de este modo, por lo cual sería mucho menos útil para nuestros análisis.) La densidad del detalle incidental y anecdótico de Gregorio hace posible decir mucho sobre el tipo de material con el que trabajaba, incluidos sus propios recuerdos del pasado y los de sus informantes. De hecho, puesto que no enfrenta pasado y presente, podrían emplearse de igual modo sus relatos del presente o del pasado para ilustrar nuestras tesis sobre la memoria: así es como se conmemoraba el mundo a finales del siglo VI, al menos por un obispo aristócrata; por mucho que omitiera, de forma consciente o inconsciente, era ese tipo de cosas las que le parecían importantes contar. Pero para ajustarnos al tema del resto del libro, nos restringiremos a las partes de las *Histoires* que se basan en recuerdos a largo plazo, procedentes de personas que tuvieron que recordar o narrar el pasado en lugar de limitarse a describir el presente inmediato.

La idea de Gregorio acerca de las imágenes históricas era sencilla: eran reyes y obispos. Le preocupaba mucho que sus fuentes escritas no recogieran los nombres de los reyes de los francos antes de comienzos del siglo V, y parte de su alivio al llegar a Clodoveo se debía a que las peculiaridades del sistema político que describía cobraban sencillez porque Clodoveo había asesinado a todos sus rivales de la Galia —romanos, francos o visigodos— y creado un sistema de gobierno cuyos mandatarios se restringieron a su propia familia merovingia *(LH* 2.9, págs. 27-43). Gregorio se interesaba por los reyes más que por los reinos (y menos aún por el gobierno) y por lo tanto los detalles sobre las actividades reales, en su mayoría guerras y sexo, aparecen con mayor insistencia que cualquier otra cosa. En sus partes contemporáneas, estos dos aspectos se realzan con el cotilleo de la corte, las maquinaciones de ese duque o el mal fin de aquel funcionario; sin embargo, cuando habla de las generaciones de su padre y su abuelo (la era de los reinos de los hijos de Clodoveo, págs. 511-561), hay bastantes menos

chismes y de ahí que las estructuras básicas de las memorias transmitidas aparezcan con mayor claridad. Parecería que los hijos de Clodoveo se recordaban esencialmente por aquellos con los que habían combatido y por aquellos con los que se fueron a la cama; y que esos patrones tuvieran mayor probabilidad de ser recordados mientras que las figuras de los cortesanos se olvidaron en su mayoría.

Tomemos, por ejemplo, al rey Teudeberto (reinó de 534 a 548), a quien Gregorio aprobaba pero del que sabía poco (Collins, 1983). Es probable que la memoria de Teudeberto le llegara en buena medida a través de sus parientes de más edad (que con frecuencia eran o llegaron a ser obispos políticos como él; véase Wood, 1983, pág. 120); incluía un relato breve pero articulado sobre una mujer llamada Deuteria *(LH* 3.22-23, págs. 26 y 27). Su carrera fue meteórica: mandó pedir a Teudeberto que ocupara su ciudad al sur de la Galia, se convirtió en su amante (o esposa: los reyes merovingios no hacían mucha distinción, aunque sí los obispos), llegó al norte con su hija cuando Teudeberto se convirtió en rey y suplantó a su prometida; pero asesinó a su hija cuando se hizo adulta por miedo a que Teudeberto se acostara con ella y acabó abandonada por el rey en favor de otras esposas. ¿Por qué recordar a Deuteria entre todos los relatos obscenos de la década de 530? Probablemente porque, de todas las consortes de Teudeberto, fue la única que tuvo un heredero masculino que, de hecho, le sucedió brevemente: ella y otras mujeres semejantes fueron legitimadas retrospectivamente y consideradas dignas de conmemoración (si bien hostil) porque era la madre de un rey.

De nuevo, no se deben considerar estos relatos «verdaderos» por necesidad. Cuando Deuteria hace conducir a su hija al río Mosa en un carro de bueyes, podría perdonarse que la historia resulte un poco rara; y cuando se descubre que en la década de 580 hay un relato paralelo de otra reina que trata —por diferentes razones— de matar a su hija, esta vez cerrando la tapa de un baúl sobre su cabeza *(LH* 9.34), nos damos cuenta de dónde estamos: de nuevo en «El enebro» (véase pág. 88) y el *Motif-Index of Folk-Literature.* Este último relato pretende ser contemporáneo, aunque trataba de una reina que Gregorio odiaba particularmente y de la que tal vez habría creído cualquier cosa. Por otra parte, antes de su época los motivos populares eran a menudo muy densos. La invitación inicial de Deuteria a Teudeberto a acudir a su ciudad es sin duda otro *topos,* pues se relaciona con varios relatos de comienzos de la Edad Media (y también antiguos) en los que la esposa o la hija del defensor de la ciudad desea al general sitiador y deja que su ejército penetre. Y algunas de las restantes anécdotas reales sobre los hi-

jos de Clodoveo se han tomado de otros motivos de cuentos populares muy evidentes: cuando, en 524, dos reyes asesinan personalmente a los hijos de su hermano a sangre fría, y uno se arrepiente mientras el otro permanece insensible *(LH* 3.18), la historia comienza a parecerse a «Los niños perdidos en el bosque»[3].

No obstante, el tema que nos importa no es la fiabilidad de los relatos, sino su posición estructural en la narrativa de Gregorio. Deuteria —y los asesinos reales— son recordados porque encajan en un marco *genealógico* de conmemoración. Incluso tomando en consideración la preferencia personal de Gregorio por los patrones de anécdotas en lugar del análisis explícito, parece como si el papel de los mismos reyes fuera en esencia proporcionar una narrativa dinástica, actuando los puntos genealógicos cruciales como ganchos donde colgar relatos más específicos. En efecto, los reyes de comienzos del siglo VI tendieron a dejar en sombras las representaciones de las cualidades reales (buenas y malas); cuando se los recordaba, carecía de importancia atribuirles más personalidad para actuar como base para estructuras narrativas que podían encontrarse en el siempre disponible caudal de motivos populares. No obstante, la dinastía merovingia siguió siendo sin duda el centro de atención. Para Gregorio, la historia política «nacional» estaba estructurada y definida por los reyes y nada más.

Pero los reyes no eran su único interés: se los contraponía a los obispos. Sin duda, Gregorio pretendía aseverar la naturaleza real del pasado —y el presente— pues, como clérigo, le preocupaban mucho las jerarquías espirituales y juzgaba que no existía ninguna autoridad espiritual que considerara ilegítimos a los obispos: cuando eran morales (lo cual no sucedía siempre), eran los mejores adalides de una vida cristiana basada en los principios, contrapuesta a las vidas en general más malvadas de los poderes seculares. También eran los guardianes ciertos de las fuentes más directas del poder espiritual, las reliquias de los santos; dichas reliquias, sobre todo las de las iglesias episcopales, figuran mucho en la narrativa de Gregorio como los agentes inmediatos de los hechos sobrenaturales (Brown, 1977, 1981). Gregorio no exagera en estas caracterizaciones; los obispos tenían este tipo de autoridad espiritual en su época. También tenían un papel político genuino, como dirigentes de la ciudad, pues gozaban de un considerable poder local

[3] Para la ciudad sitiada, véase Pablo el Diácono, *Historia Langobardorum* 4.37 (ed. en Bethmann y Waitz, 1878); *Chronicon Novaliciense* 3.14 (ed. en Alessio, 1982); es K 781 en el *Motif-Index* (Thompson, 1955-1958). Véase también S 121, K 512 para otros relatos citados.

en las ciudades de la Galia tardorromana y posromana (Van Dam, 1985). A este respecto, los reyes se contraponen a los obispos no solo como poder secular frente a poder eclesiástico, sino como poder central frente a poder local. Gregorio pensaba que esto era muy importante; por supuesto, era obispo y las reliquias de san Martín de Tours pertenecían a uno de los santos más poderosos de la Galia.

Gregorio sabía mucho sobre los demás obispos de su época mediante sus extensas conexiones eclesiásticas. Sin embargo, resulta significativo que los obispados de los que nos habla en sus secciones sobre el pasado se restrinjan casi por completo a aquellos en los que su familia tenía importantes intereses, sobre todo Clermont y Tours. Las sucesiones episcopales de estas dos sedes se nos relatan con considerable detalle, de hecho, desde el siglo v en adelante (Wood, 1983), lo cual nos lleva a su otra fuente de memorias, que era la historia de su familia. Esta no se restringía a la sucesión de los obispos. Aunque a menudo no lo aclara de forma explícita, muchas de las anécdotas más detalladas de las cortes de los reyes del siglo vi o de otras ciudades también tienen relación con miembros de su familia o de otras de Clermont (*LH* 3.15, pág. 36; 4.36, pág. 39). Sin embargo, tanto los relatos laicos como los episcopales se le han contado a Gregorio como parte de una estructura de conmemoración diferente de la de los reyes. Lo cual no era nada inusual, por supuesto; como hemos visto en el capítulo anterior, las familias se conmemoran de este modo en todas partes y, de hecho, pueden construir historias locales completas con la trama de los recuerdos de familias rivales. Pero crearon un problema organizativo para Gregorio, que no logró resolver del todo. Tenía dos conjuntos de núcleos históricos, reyes y obispos, y dos conjuntos de memorias a su disposición, dinásticas y familiares/locales. Estas dos categorías no concuerdan muy bien. Gregorio puso parte de su material familiar en sus relatos reales (sobre todo cuando los reyes llegaban a algún lugar próximo a Clermont), pero consideró que el resto correspondía esencialmente a los obispos, aun cuando muchos de sus relatos locales son notablemente seculares. Sí intentó cierto reordenamiento de su material: nos habla, por ejemplo, sobre obispos de Clermont y Tours que no eran parientes suyos; en Tours, las sucesiones episcopales parecen haber funcionado como recurso mnemónico independiente, escrito en parte (*LH* 10.31). Pero este reordenamiento fue incompleto; la imagen de Gregorio de la historia episcopal, aun cuando se deriva de textos escritos, se restringe casi por completo a los campos de interés de su familia. De todos modos, a un escritor de finales del siglo vi no le era fácil disponer una historia de la Galia plenamente eclesiástica, pues

habría requerido una investigación muy consciente y específica. La única alternativa a las memorias de los reyes con las que se solía contar eran las memorias de la familia y la ciudad del escritor. La familia de Gregorio era muy extendida y rica; de ahí que, en su caso, fuera de dos ciudades (cfr. Van Dam, 1985, págs. 205-221). Y le bastó: no le pareció importante investigar los hechos de los obispos pasados ni siquiera de las diócesis vecinas, como Burges o Poitiers.

De este modo, es posible reconstruir las memorias de que dispuso Gregorio contrastándolas con la naturaleza de sus escritos. Por supuesto, la estructuración consciente de su material resulta importante para comprender su visión del mundo; pero los orígenes divergentes de este material también lo son. En realidad, las memorias de los reyes y las de las familias y ciudades no tienen necesariamente mucho que ver entre sí. La Galia central-meridional era un panal de ciudades individuales, todas con sus elites guerreras, que se habían definido mutuamente hacía tiempo mediante luchas sobre quién iba a ser el obispo y, a veces, también conde, y que eran mucho más conscientes de este mundo que de otro más amplio (Wood, 1983). Las memorias reales se cruzaban a veces con estas, cuando los miembros de las familias iban a la corte o los reyes acudían a Clermont o Tours; pero no había encuentros orgánicos entre los dos conjuntos de memorias. Esta intensa conciencia local (al menos en las zonas de la Galia más urbanizadas) puede que haya sido una realidad en la que los reyes trataron de tener impacto, pero, en ese caso, fue muy externo. Está claro que encajan al menos en un marco de la memoria social, la del cuento popular, pues este debe de ser la fuente de muchos de los relatos reales de Gregorio, como hemos visto; es decir, la gente sí hablaba sobre los reyes, pero es muy posible que solo una familia tan elevada como la de Gregorio supiera lo bastante sobre ellos como para tener acceso al marco narrativo dinástico que estructuraba los motivos populares en las *Histoires;* otras personas ajenas a la corte recordarían relatos más incorpóreos sobre gobernantes aislados. Por muchas historias que se contaran sobre todo lo demás, para la mayoría de la gente de la Galia del siglo VI, la única estructura narrativa abarcadora de la memoria era probablemente local: los reyes han de haber parecido fuerzas ajenas que cuando mucho llegaban a veces, de forma incomprensible, a la localidad (y, de este modo, a la historia real) y luego se volvían a marchar, sin saquear la ciudad, si había suerte. Así es como describe a los reyes incluso Gregorio cuando escribe desde el punto de vista de Clermont.

La importancia abrumadora de la memoria local más que «nacional» incluso para los aristócratas es un hecho recurrente en la Edad

Media y en Francia. Surge en las historias comiciales francesas de los siglos XI y XII, así como, en entornos diferentes, en las historias de ciudades de los siglos XII y XIII en Italia o Alemania en la Baja Edad Media (véase, por ejemplo, Duby, 1973, págs. 267-298; Du Boulay, 1981; Dunbabin, 1991; Wickham, 1991). Todas estas historiografías locales ganaron terreno a expensas de las historias centradas en los reyes que provenían de las cortes reales y que siempre fueron dominantes en Inglaterra, por ejemplo. Fueron contrastes reales en el plano de la organización del poder político y no solo en el de la memoria; al igual que la oposición rey-obispo/ciudad en la Galia central y meridional del siglo VI. Pero ello no hace menos importante la concentración en la memoria. Precisamente, una debilidad de los reyes del siglo VI fue que no parecieron ser lo bastante centrales como para reemplazar la estructuración de las memorias políticas basada en la ciudad. Tal vez perdieran legitimidad como resultado, pues su origen relativamente reciente resultaba muy evidente: los reyes solo se remontaban tres generaciones, hasta Clodoveo; la familia de Gregorio y las de sus rivales eran mucho más antiguas, retrocediendo hasta el apogeo del Imperio tardorromano. Gregorio respetaba a sus reyes y estaba orgulloso de su sistema político, pero sabía que eran advenedizos, no con respecto a sus predecesores imperiales romanos, que acababan de ser derrotados en batalla, sino con respecto a sí mismo. Su falta de nostalgia por el pasado romano, aunque derivada en parte del mismo orgullo por el presente, también se debía al hecho de que, mirándose a sí mismo, no podía ver que se había detenido. Su falta de prejuicio étnico, que se ha señalado a menudo (romanos y francos eran lo mismo para él), puede derivarse del predominio de una identidad y conciencia familiar o local sobre cualquier preocupación «nacional», que no auguraba necesariamente nada bueno para la permanencia de la hegemonía merovingia. Y, en efecto, al menos en la Galia central-meridional, fue precisamente en unidades urbanas del tipo de Clermont donde la hegemonía merovingia se desintegraría en el siglo siguiente.

Gregorio de Tours sirve como claro ejemplo de cómo una fuente histórica puede utilizarse para acceder a dos conjuntos independientes de memorias sociales: manipuló sus materiales, como todos los escritores, pero no logró ocultar sus orígenes dispares y algunas de sus estructuras originales. Esta relación puede seguirse mediante un segundo ejemplo, la forma como una persona fue recordada de modos diferentes y en estilos distintos por grupos diferenciados por el lugar, el tiempo y la posición social. Carlomagno, rey de los francos de 768 a 814,

es un candidato obvio para ello, pues entonces era sin comparación —y probablemente sigue siendo— la figura más famosa del mundo medieval, solo rivalizada por el rey Arturo; en efecto, ya hemos visto extenderse su sombra sobre las memorias colectivas de muchos grupos sociales en épocas más recientes. Y Carlomagno, a diferencia de Arturo, sí existió y está muy bien documentado: tenemos una idea mucho más clara de cómo se desarrolló su memoria que la de cualquier otro individuo particular. Fue un proceso complejísimo, pero bastará un breve análisis para establecer algunos puntos de comparación con otras evoluciones que hemos estudiado.

El primer relato narrativo extenso sobre Carlomagno, escrito por su cortesano Einhard a menos de dos décadas de su muerte, fue también el texto más influyente sobre el emperador al menos hasta el siglo XII y tal vez también después. Einhard fue un aristócrata laico y no un clérigo, aunque su posición legal fue menos importante que su considerable educación cristiana. Pese a ello, su modelo para la biografía fue un texto completamente seglar, *Las vidas de los Césares* de Suetonio, sobre todo la vida de Augusto. Carlomagno surge como una figura devota, inclinado al aprendizaje, pero también como un hombre de mundo, un juez justo y estadista, y un organizador de guerras, más que un héroe épico. Este retrato relativamente laico y humano dominó la imagen escrita de Carlomagno durante trescientos años y reaparece en docenas de textos; sin duda, constituyó una parte crucial de su conmemoración oral y escrita. Sin embargo, se deriva de la parte de la *Vida* en la que Einhard recurre más a Suetonio. Bien puede ser un retrato verdadero en gran parte, pero su misma existencia se debía a la lectura de Einhard de un texto anterior, pues no había un modelo medieval escrito para un retrato de este tipo. Así pues, uno de los elementos centrales de la memoria social de Carlomagno, uno de los reyes más fervientemente conmemorados a partir de su muerte, se deriva directamente de una obra escrita más de seiscientos años antes de su nacimiento: la intertextualidad de lo escrito y la memoria es muy clara[4].

Si Carlomagno desbordaba la realidad en Einhard, su estatura creció aún más en las dos generaciones siguientes y cuando en la década de 880 Notker de St. Gallen, monasterio real en las estribaciones de los Alpes suizos, escribió un relato de la vida de Carlomagno para su tata-

[4] Einhard, *Vita Karoli*, ed. en Holder-Egger, 1911; para comentarios, véase Ganshof, 1971, págs. 1-16 y Beumann, 1951, que destaca los elementos religiosos en el intento de Einhard. El análisis básico de la tradición einhardiana es Folz, 1950. Thorpe, 1969 hace la traducción de Einhard y Notker (véase n. 5).

ranieto, el rey alemán Carlos el Gordo, ya estaba enredada en una compleja tradición de material anecdótico oral que parece contar tanto con fuentes laicas como eclesiásticas. De hecho, Carlomagno ya estaba adoptando en la memoria popular las características del arquetipo cultural del rey justo. Notker no tuvo acceso directo a los modelos clásicos de este retrato, aparte de lo que había en Einhard, y el género alternativo más obvio de que dispuso fue la vida de los santos; como resultado, Carlomagno aparece en su texto como el héroe de lo que en realidad son una serie de cuentos morales cuasi hagiográficos sobre el reinado, en los que el sabio rey pone en evidencia a obispos, nobles o embajadores extranjeros lujuriosos por sus necedades. Pero el rey sensato, justo y ascético, aunque adornado con superlativos, sigue siendo el de Einhard: está claro que los relatos orales que Notker elaboró presuponían dicho personaje. Las ocasiones en las que Notker rescribe a Carlomagno a escala épica, como, por ejemplo, en su conquista de Italia con un ejército recubierto por completo de hierro, tan aterrador que los defensores se desvanecen y mueren, son raras y resultan atípicas con el tono del resto[5].

A partir del siglo IX, el material narrativo directo sobre Carlomagno se vuelve más escaso durante dos siglos. La razón es sencilla: los historiadores de este periodo tendieron a escribir historia contemporánea más que relatos centrados en tiempos pasados; cuando Carlomagno figura en sus relatos esquemáticos del pasado, el detalles se suele tomar directamente de un texto más amplio del periodo carolingio. Pero siempre está presente: la imagen de Carlomagno como gobernante arquetípico justo apareció en casi todas las zonas conectadas históricamente con él. A menudo se presentaba con un aspecto más clerical, como el emperador cristiano, el patrocinador y salvador del papa; y esta imagen fue muy marcada en Sajonia, donde aparecía como el apóstol de los sajones paganos, el patrocinador de su entrada en la fraternidad de los pueblos cristianos civilizados. (Este relato es particularmente interesante por su distancia y superposición del retrato original del siglo VIII como el conquistador sistemático y despiadado de los sajones, que los obligaba a convertirse o morir; véase Folz, 1950, páginas 28-37, 110-119; Leyser, 1979, págs. 5-7.) Pero la fuerza de la reputación de Carlomagno no se limitaba a su papel de mecenas eclesiástico; los emperadores de Alemania de los siglos X y XI, a partir de Otón I (936-973), adecuaron con frecuencia sus acciones a la que identificaban

[5] Notker, *Gesta Karoli*, ed. Häfele, 1962; 2.17 para Italia. Comentario: Löwe, 1970.

como tradición de Carlomagno, siguiendo en buena medida el modelo de Einhard, probablemente para impresionar a los aristócratas seglares y religiosos. Se convirtió en rutina comparar a los emperadores con Carlomagno como el mayor dechado de virtudes reales; si eran muy ambiciosos o alabados, podían considerarse como un Carlomagno vuelto a nacer. Otón III (983-1002) llegó a abrir su tumba en Aquisgrán en el año 1000, que tal vez no eligió al azar, y pronto se contó que encontró una apuesta figura, aún sin descomponer, que olía suavemente (un *topos* conocido de santidad), sentada derecha en su trono. Otón retiró algunos artículos simbólicos y organizó un nuevo enterramiento adecuado; había logrado su objetivo, la asociación más inmediata con Carlomagno que podría imaginarse (Folz, 1950, págs. 47-105, 191-202).

Alemania era una de las principales herederas, junto con Francia, del sistema político franco, y sus reyes podían ligarse de forma natural con las proezas de su gran predecesor. (En efecto, los reyes de Francia hicieron lo mismo, aunque de modo menos sistemático, al menos tras el fin de la dinastía carolingia en 987; pero los reyes fueron allí mucho más débiles hasta 1200.) No obstante, Carlomagno aparece como figura importante en más crónicas regionales, incluidas algunas de las que prestaban escaso interés a los reyes contemporáneos. A comienzos del siglo XI, Adémar de Chabannes, escritor del sur de Francia que vivía en Limoges, escribió una historia bastante contemporánea, centrada en Poitou y Lemosín; pero Carlomagno es una figura capital del texto, el centro de su estructura y el núcleo simbólico de su modelo cronológico[6]. También en el otro extremo del mundo franco, como ya se ha señalado, los cronistas sajones habían adoptado la conquista de Carlomagno como la carta mitológica de su identidad local y lo mantuvieron como centro incluso cuando se alzaron en revuelta contra el emperador alemán.

En estos textos, Carlomagno no es solo justo, sino que aparece en cierto sentido como el originador y legitimador del mundo contemporáneo, lo cual no debería resultar sorprendente. Había dejado su impronta en casi todo el conjunto de la Europa cristiana latina, y estas genealogías de legitimidad eran auténticas en sentido estricto. Pero eran

[6] Adémar está editado en Chavanon, 1897. La crónica aparece en tres libros; el reino de Carlomagno constituye todo el libro segundo. Para los reyes de Francia, véanse, entre otros, Schneidmüller, 1979; Poly y Bournazel, 1980, págs. 287-297; Spiegel, 1971; Guenée, 1978. El gran periodo del uso político de la leyenda de Carlomagno en Francia comenzó con Felipe Augusto en la década de 1180, pero la ideología real capeta jamás había abandonado la conexión carolingia, aun cuando se expresara bastante vagamente.

genealogías que dejaban fuera a otras personas: Carlomagno reemplazó a buena parte de la conmemoración de su abuelo y padre, Carlos Martel y Pepino, fundadores de la dinastía carolingia, por no hablar de Clodoveo, que había fundado el mundo franco. En efecto, Carlomagno fue la única figura legendaria importante del mundo medieval después de la «era heroica» de las invasiones germánicas del Imperio Romano, probablemente mediante el reemplazo directo y tal vez la absorción de las leyendas de sus predecesores merovingios (París, 1865, págs. 437-446; Chadwick, 1912; Bloch, 1961, págs. 99-101). Y nadie lo substituyó. En Alemania, Otón I era reverenciado, como el santo Enrique II y después Federico Barbarroja (1152-90) y Federico II, que lograron sus propias leyendas; pero Carlomagno los dominó a todos. Cuando Barbarroja necesitó un santo imperial en 1165, no desarrolló el culto del ya santificado Enrique II, sino que canonizó a Carlomagno, el «apóstol de los sajones» (así como para entonces los frisios, los españoles y los vándalos). Así pues, el guerrero devoto pero muy secular se habrá encontrado en una compañía celestial que difícilmente habría esperado durante su vida (Folz, 1950, págs. 203-234).

Es evidente que el punto crucial no es tanto el hecho de que Carlomagno fuera una de las pocas personas que determinaron las principales estructuras políticas y religiosas del periodo medieval central, sino que llegó a ser recordado, en buena parte de Francia y Alemania por lo menos (bastante menos en Italia; Fasoli, 1967; Wickham, 1985), como el fundador de *todas*. Era un punto de referencia seguro: sus actividades fueron tan universales geográfica y políticamente que cualquiera, por muchas divisiones que hubiera, podía extraer alguna legitimidad de él. ¿Quién controló esta conmemoración? Resulta un problema pues, con la notable excepción de Einhard, casi todos los que se ocuparon de Carlomagno fueron clérigos y monjes, que escribieron dentro de un marco de historia eclesiástico clásico, y con mucha frecuencia se limitaron a copiar su información de un texto a otro. Además, hemos visto que se hicieron mucho más clericales aspectos significativos de su leyenda: de hecho, acabó como santo. Luego cabría preguntarse en qué medida la memoria de Carlomagno se desarrolló solo dentro de un entorno eclesiástico y en qué medida reflejó tradiciones en evolución también entre los legos. Sin embargo, en cierto aspecto esta dicotomía es falsa, pues los clérigos también vivían en el mundo; fue como gobernante laico como lo conmemoraron en primer lugar e incluso como santo no perdió ninguna de sus cualidades reales. Y además es importante que muchos de los receptores de estos escritos fueran reyes y príncipes, que podrían identificarse con él y su estilo par-

ticular (todavía einhardiano) de piedad muscular. Cuando los mismos reyes lo conmemoraban o imitaban, se dirigían a una audiencia secular aún más amplia, esta vez de nobles, que han de haber visto cierto sentido en el ritual carolingio o declaraciones de legitimidad carolingia. De hecho, cuando los aristócratas avanzaron hacia la independencia o autonomía, a veces reclamaron para sí orígenes carolingios[7].

Así pues, incluso si nos restringimos a los escritos eclesiásticos, podemos ver que Carlomagno fue una figura histórica crucial para los clérigos, los aristócratas laicos y los reyes por igual: los géneros narrativos particulares asociados con los textos clericales no nos impiden reconocer también la existencia de una memoria social esencialmente secular de Carlomagno. Pero podemos descubrir la existencia de dicha memoria de forma más directa pues, al menos en Francia, la leyenda de Carlomagno floreció asimismo en un entorno mucho más secular, mediante un género mucho más secular, el de las *chansons de geste*, desde el siglo XI como muy tarde. (No llegó a Alemania en esta forma hasta después de 1150.) En buena medida, esta leyenda se desarrolló independiente de la tradición einhardiana y apenas alcanzó la forma escrita hasta 1100; los primeros textos completos de *chansons* que tenemos no son anteriores a 1130 más o menos. Sin embargo, cuando la lograron, tuvieron un gran impacto en las conmemoraciones que hemos venido analizando.

Ya hemos mostrado en qué consistían las *chansons de geste* en el estudio de los patrones narrativos de la *Chanson de Roland* en el capítulo 2. En ese contexto, tratamos el texto como un ejemplo de narrativa oral formularia de la cual, en efecto, exhibe muchos rasgos obvios. Sin embargo, este tema es muy debatido por quienes consideran los textos supervivientes de las *chansons* registros directos de tradición oral y quienes los ven como composiciones completamente literarias de clérigos (pues sin duda fueron clérigos quienes las escribieron)[8]. Nosotros sos-

---

[7] Un claro ejemplo es la crónica de los condes de Anjou escrita por un conde, Fulk le Réchin, en 1096 (ed. en Halphen y Poupardin, 1913, págs. 232-238): adscribe cuidadosamente el origen del condado al patrocinio de la «descendencia de Carlos el Calvo, hijo de Luis, hijo de Carlomagno», frente a la «descendencia del impío [rey] Felipe», su contemporáneo capeto. Asimismo, los condes de Bolonia y Flandes reclamaban descendencia carolingia, el primero falsamente y el último con razón (véanse, por ejemplo, Spiegel, 1986, págs. 215 y 216; Dunbabin, 1991).

[8] El texto principal de *Roland* está editado y traducido en muchas ediciones; nosotros hemos utilizado las de Whitehead, 1946, Jonin, 1979 y Robertson, 1972. Para guías sobre los debates con bibliografía, véase Vance, 1970, un sensato resumen introductorio, actualizado por Victorio, 1988. El lector interesado puede escoger en los extremos entre

tendríamos al menos una mínima posición oral, que es todo lo que necesitamos para nuestra argumentación: que pese a estar reelaborados, nuestros textos reflejan un medio oral y podrían haber sido cantados más o menos en la forma en que sobreviven; y que los cantores sí cantaban cantares largos y complejos (formularios orales) sobre Carlomagno y sus dependientes al menos en el siglo XI, como sin duda (aunque con contenidos muy diferentes) antes. Y tampoco hay duda de que Carlomagno, Roldán y Oliveros, Guillermo de Orange, Ogier el Danés y muchos otros héroes de la tradición épica eran muy recordados y se hablaba de ellos en la Francia de los siglos XI y XII, así como también a veces en la Inglaterra normanda: de hecho, dos relatos del siglo XII sobre la batalla de Hastings afirman que los normandos atacaron mientras un cantor cantaba sobre Roldán[9].

Estos textos muestran a un Carlomagno diferente del juez sabio y el guerrero-misionero que ya hemos analizado: al mismo tiempo más y menos que esos papeles. Este Carlomagno sigue siendo la justicia personificada; y todas sus principales guerras se legitiman al ser emprendidas contra los paganos. Pero, además, es el señor de toda la cristiandad y un luchador a escala épica, en algunos textos es un gigante real; si deja que sus guerreros alcancen la gloria, es solo porque es inmensamente viejo (doscientos años en *Roland).* En el último contexto, por otra parte, también es una figura relativamente pasiva, que a veces deja a sus vasallos que le intimiden, aun cuando es el gobernante de toda tierra cristiana de la que los poetas hayan oído jamás. Esta contradicción es relativamente fácil de explicar: se deriva en parte de la lógica del género, como veremos, pero también en buena medida de la contradicción entre la memoria de un rey todopoderoso y la realidad, en la Francia de 1100 más o menos, de una considerable debilidad real: la conducta real adecuada, para la mente de todo aristócrata francés de 1100 salvo el mismo rey, se limitaba casi a aceptar el consejo de los vasallos. Lo cual señala con gran claridad la estrecha relación de los textos de las *chansons* con una situación real: la de los auditorios aristo-

---

la afirmación de que los cantares épicos se remontan en una tradición oral ininterrumpida hasta los trovadores de Roncesvalles en 778 y la sugerencia de que todos fueron escritos por clérigos en torno a 1100 siguiendo el modelo de Virgilio; también se ha sostenido que los textos son casi registros taquigráficos de juglares en plena fluidez (Rychner, 1955) o asimismo textos de baladas fijadas y escritas que interpretaban los cantantes (Tyssens en Victorio, 1988, págs. 244-248). Los debates son análogos a los de las sagas islandesas (véase más adelante, pág. 197) u Homero (véanse págs. 64 y 65).

[9] Los relatos son los de Willliam de Malmesbury (en prosa latina) y Wace (en verso francés); véase Douglass, 1960.

cráticos enfrentados a una contradicción entre la memoria y la experiencia. Sin embargo, resulta interesante que nuestras narrativas épicas, pese a mostrarse respetuosas con los problemas del poder real contemporáneo, casi nunca, hasta fecha muy tardía, hicieron quedar mal a Carlomagno; el papel del rey inepto que causa dificultades por su debilidad y terquedad lo desempeña en el ciclo de Guillermo o en *Raoul de Cambrai* el hijo de Carlomagno, Luis el Piadoso[10]. En cierto sentido, no necesitaban reducir el tamaño de Carlomagno, pues la debilidad real en 1100 podía legitimarse con facilidad por la incapacidad del rey de ser tan justo como él: las comparaciones con un pasado glorioso no siempre resultaban ventajosas para los reyes. Pero los mismos reyes franceses, durante su lento regreso del siglo XII a una posición política más central, sin duda emplearon el ejemplo de Carlomagno para todo lo que se merecían (Spiegel, 1971; Guenée, 1978): era una imagen de monarquía, después de todo, y por lo tanto útil para ellos.

Así pues, encontramos dos conjuntos principales de narrativas sobre Carlomagno a disposición de los habitantes de la Europa poscarolingia a partir del año 1000 aproximadamente: la tradición en buena medida latina y clerical derivada en última instancia de Einhard y la tradición vernácula de las *chansons de geste* (la última restringida hasta finales del siglo XII a Francia y las zonas de influencia de la cultura francesa). Estas dos tradiciones apenas se encontraron durante largo tiempo. Roldán y Guillermo no aparecen en los textos latinos antes de finales del siglo XI, ni siquiera en referencias casuales, salvo en uno o dos fragmentos (véase, por ejemplo, Wilsdorf, 1962, para una lista)[11]. Los públicos de cada una debían de ser muy similares: tanto el clero como los aristócratas laicos podían apreciar la literatura vernácula, del mismo modo que ambos respondían a la tradición einhardiana; pero la historia y la épica eran dos géneros narrativos distintos, que no tenían que influirse mutuamente. Hasta que *Roland* no se transformó en un texto latino, la *Historia Karoli Magni et Rotholandi* (ed. Mere-

[10] El *Couronnement de Louis*, ed. Langlois, 1920, es el ejemplo más claro en el ciclo de Guillermo; *Raoul* está editado en Meyer y Longnon, 1882.

[11] Adémar (véase n. 6) es un ejemplo de un escritor que bien pudo haber conocido los ciclos épicos; pero en su retrato de Carlomagno no hay nada significativo que no se derive de los textos latinos del siglo IX. La única posible excepción es su afirmación de que Carlos gobernó España hasta Córdoba, que tiene un toque de Roldán: 2.1, Chavanon, 1897, pág. 68. Los historiadores de los siglos XI y XII se mostraban con frecuencia muy hostiles hacia las fuentes orales que no eran «fiables», es decir, no clericales. Véase, por ejemplo, Stock, 1983, pág. 76 para las opiniones de Orderic Vitalis sobre el tema *h.* 1130.

dith-Jones, 1936), supuestamente narrada por el arzobispo compañero de armas de Roldán, Turpín, que alcanzó su forma presente hacia 1140, el material de las *chansons* no causó un gran impacto en la escritura de la historia en latín; pero después lo tuvo, y muy rápido. El «pseudo Turpín» cuenta con más manuscritos medievales que Einhard, aun cuando es muy posterior. Ya en 1165 tal vez sustentara parte de su ceremonia de canonización por parte de Barbarroja, y su vida de santo, la *Vita S. Karoli* de la década de 1170, sin duda tomaba de él secciones enteras; en 1200 ya aparecía en compilaciones históricas de toda Francia y Alemania, y estaba comenzando a traducirse a las lenguas vernáculas (Folz, 1950, págs. 214-225; Spiegel, 1986). Su éxito solo fue superado por el del relato de Geoffrey de Monmouth de la leyenda de Arturo en la década de 1130; y el paralelo es muy instructivo, pues ambas son historias latinas, basadas en textos vernáculos (sin duda, Geoffrey inventó su «fuente» principal, pero debe de haber tenido acceso a material en lengua vernácula), que en esta forma, y solo en esta forma estaban en el género adecuado para sustituir a otras tradiciones literarias tanto en lengua latina como vernácula[12]. Es evidente que los auditorios eran muy receptivos a esas versiones latinas; cabría concluir que la gente de Europa estaba comenzando a cansarse un poco de Einhard y quería un rey y una imaginería heroica que fueran más reconocibles para el siglo XII. Sin embargo, a partir de este punto, estas dos tradiciones de Carlomagno quedaron relativamente unificadas, al menos en el sentido de que los autores podían recurrir a ambas.

La leyenda de Carlomagno señala diversos temas diferentes que son importantes para nosotros. Uno es que cuando cambiaron la sociedad y la política, también lo hizo la memoria social de Carlomagno para adecuarse a ello: el asesino de los sajones se convierte en su salvador; el rey franco se convierte en el señor francés de todo el mundo cristiano, separado de la debilidad de los reyes franceses y envuelto en ella a la vez. Carlomagno fue un símbolo generalizado de legitimidad con el que cualquiera podía reclamar su asociación y que beneficiaría a cualquiera que lograra que dicha reclamación se creyera (por muy extravagante que fuera); él y solo él consiguió alcanzar una categoría legendaria mientras que permanecía firme en su lugar cronológico en las historias y memorias del pasado, lo cual otorgó una fuerza añadida a su simbolismo. Y no solo se alteraron las tradiciones orales a medida

[12] Para Geoffrey y su efecto, véanse, por ejemplo, Hanning, 1966, págs. 121-176; Brooke, 1976; Flint, 1979; Cingolani, 1991.

que fue pasando el tiempo, sino también las escritas. Probablemente el mismo Einhard se interpretó de formas diferentes según las generaciones, buscando cosas distintas, pues es lo que se hace con la literatura en todos los periodos; y al final los escritores le sobrepasaron e inventaron nuevas caracterizaciones. La memoria social cambiante de Carlomagno fue más poderosa en cada sociedad sucesiva que cualquier simple texto escrito.

Sin embargo, si miramos menos los escritos específicos que los géneros, la situación es diferente. Por mucho que la leyenda de Carlomagno se cambiara o manipulara, era transmitida por narrativas, escritas y orales, en géneros específicos, cada uno de ellos con su propia lógica narrativa que tendía a presentarlo de formas específicas. Es decir, el contenido cambiante de la memoria de Carlomagno estaba estructurado de modo ineludible por sus formas diferentes. El retrato de Einhard estaba estructurado y creado parcialmente por el modelo que tomó de Suetonio, lo que le condujo a destacar ciertos aspectos de su personaje y desechar otros; a su vez, creó un género biográfico secular que fue un paradigma más vigoroso que cualquier otro de la tradición latina, aun cuando estaba socavado en parte por nuevas conmemoraciones, hasta que el pseudo Turpín introdujo la posibilidad de la narrativa épica latina. De modo similar, en las épicas en lengua vernácula, la disonancia más típica, el conflicto entre un rey con poder ilimitado y su consejero osado, un héroe que posee una fortaleza y valor moral ilimitados (es decir, Roldán o el Guillaume del *Couronnement de Louis),* tuvo, como hemos visto, resonancia en las realidades políticas del periodo; pero la disonancia también dependió mucho de la lógica del género, pues tanto el rey como el héroe, si se presentaban de forma positiva, tenían que ser retratados como la autoridad moral definitiva, lo que llevaba de forma inevitable a una contradicción al menos implícita entre los dos (salvo cuando Carlomagno era el héroe central, lo cual tendía a entrar en conflicto con su venerabilidad). Las reglas del género pueden servir tan bien como el hecho de que lo que no es pertinente desde la perspectiva social se olvida para explicar además las cosas por las que no fue recordado Carlomagno: no hubo un renacimiento carolingio del que hablar, ni reformas administrativas; ni siquiera el derecho, al menos hasta el siglo XII, apareció como la consecuencia lógica de Carlomagno como epítome de justicia, y la mayoría de los textos le conceden escaso espacio[13]. La fijación de un texto escrito deter-

[13] El derecho no fue necesariamente olvidado; tal vez no tengamos los géneros en los que se narró inicialmente a Carlomagno como legislador. No obstante, aparece

minado tal vez no haya contenido la imagen cambiante de Carlomagno durante mucho tiempo, pues ni siquiera tienen ese poder ahora los textos escritos, así que no digamos en una era menos alfabetizada. Pero las reglas de la narrativa tenían y tienen un mayor poder de contención; no es posible evitarlas, pues eran y son intrínsecas a todos los géneros en los que se podía hablar o escribir de Carlomagno o cualquier otro.

Este énfasis en el poder de contención del género no pretende socavar la fiabilidad histórica de los textos. Como hemos afirmado, los análisis literario e histórico no están en pugna, sino que toda comprensión del valor histórico de un texto escrito —es decir, su capacidad de representar temas que anteceden al texto en el tiempo— debe proceder de una comprensión de las reglas de la narrativa mediante la cual se escribió ese texto, ya sea un documento, una crónica, una épica en lengua vernácula, un relato oral o incluso una monografía histórica moderna. Esas reglas son parte de la estructuración de la memoria social. Cuando la gente desea recordar el pasado socialmente, mediante comunicación escrita u oral, lo hace por medio de convenciones narrativas que son muy estables dentro de cada cultura y que, como resultado, son reconocidas implícitamente por todos. Pero dentro de esta continuidad de forma, el contenido puede variar mucho. Y, por supuesto, pueden aparecer nuevos géneros; y es que, cuando cristalizan, desarrollarán sus propias reglas. Esta observación es importante para nuestro último ejemplo de este capítulo, Islandia medieval. Se trata de una sociedad sustancialmente diferente de las restantes de Europa; y cuando llegó la escritura de Inglaterra, Francia y Noruega hacia 1100, se desarrollaron nuevos géneros escritos restringidos, que eran diferentes en lo esencial de los modelos literarios disponibles de los países de los que los islandeses tomaron sus tradiciones escritas.

Los islandeses, a diferencia de la mayoría de los restantes europeos, no tenían una visión del pasado que se centrara en los gobernantes, pues carecían de ellos. No tenían reyes que proporcionaran un centro institucional para la memoria o una genealogía de legitimidad en el tiempo histórico. Ni siquiera tenían instituciones, salvo un tribunal ju-

---

como un tema trascendente en el primer texto importante sobre él en lengua vernácula alemana, el *Kaiserchronik* de mediados del siglo XII, y tal vez esta tradición fuera más antigua en el mudo germánico. La tradición legal de Carlomagno también se habría desarrollado más en el entorno intelectual del renacimiento del derecho en ese mismo siglo. Véase al respecto Folz, 1950, págs. 169, 170, 371-375.

dicial anual y una reunión legal, el Althing, cuyo portavoz legal solo tenían un papel ceremonial; se conocía la sucesión de portavoces legales, pero se empleaba para estructurar el pasado. Contaban con cuarenta y tantos caciques hereditarios *(goðar)*, que también eran sacerdotes paganos antes de la conversión al cristianismo hacia el año 1000, pero tampoco eran más que notables locales con tanto poder personal como les pudieran aportar su riqueza, amigos y destreza política, y solo el primero era heredable de forma automática. Cabe afirmar lo mismo para los obispos, cuya sucesión comenzó en la isla en 1055. En la práctica, los islandeses eran una nación de campesinos libres y sus esclavos. Su prosperidad e influencia variaban notablemente, pero solo un diminuto puñado (al menos hasta el siglo XIII) eran tan ricos que no tenían que trabajar personalmente la tierra al menos parte del tiempo. Las jerarquías de esta sociedad tampoco eran lo bastante estables ni estaban bien definidas institucionalmente como para ser objeto de conmemoración, lo cual no significa que la memoria islandesa fuera débil, sino todo lo contrario. La visión del pasado que guardaban los islandeses era en esencia una memoria campesina muy consciente de serlo pues uno de sus mitos fundadores era que habían llegado a la isla para escapar a la «tiranía» del rey Harald de Noruega, a finales del siglo IX; por lo tanto, no solo no existían gobernantes, sino que se sostenía que, por definición, eran ilegítimos. Como suele pasar en las sociedades campesinas donde faltan las instituciones (que controlan y simplifican las ideas), la memoria social islandesa necesitó desarrollar géneros que conservaran la complejidad de su topografía social[14].

Hemos visto que los campesinos solían recordar el pasado mediante la memoria de sus propias familias y de las luchas entre sus familias y las

---

[14] Una introducción básica con buena bibliografía es Byock, 1988; Kristjánsson, 1988 presenta una adecuada investigación literaria que se ocupa de todos los tipos de saga, las de reyes, obispos y héroes legendarios, así como las «sagas de los islandeses», que son las únicas analizadas aquí. El patrón social se quebró algo en el siglo XIII, época de inestabilidad política, jerarquías más fuertes y vínculos de dependencia más estables (véase, por ejemplo, Sveinsson, 1953, con Byock, 1986), que llevó al dominio noruego en 1262. No es una casualidad que la mayoría de la literatura islandesa sobre el pasado provenga de entonces (cfr. Hastrup, 1984). Pero ni siquiera el siglo XIII contempló un equivalente real de la sociedad aristocrática del resto de Europa. No está claro quién escribió exactamente las sagas: se sostiene que en la Edad Media la escritura está dominada por el clero, pero muchos de los principales escritores islandeses mencionados fueron sin duda laicos y con frecuencia influyentes. Cabría asumir que los escritores fueron «intelectuales tradicionales», un poco como los poetas de cordel en Brasil (véase pág. 130), aunque la sociedad islandesa estaba mucho menos dividida que el nordeste brasileño.

ajenas. Sin duda, esto es lo que sucedió en Islandia. Un elevado porcentaje de nuestros textos narrativos (sagas) sobre el pasado islandés, aunque escritos en el siglo XIII, tratan del periodo previo a 1030; no hablan casi de otra cosa que de rivalidades familiares. La «historia de los acontecimientos» islandesa solo constaba de dos elementos: el asentamiento, h. 660-930, y la conversión de la isla h. 1000. Ambos tendían a aparecer en casi todas las «sagas de los islandeses», y esta es una de las razones por las que dichas sagas se centran en las generaciones en torno al año 1000; pero los textos tratan sobre individuos y sus familias, no sobre esos dos momentos históricos fundadores. Los islandeses se daban buena cuenta de que formaban parte de un sistema de gobierno islandés; pero desde la época en que sus antepasados habían abandonado la Noruega de Harald, su percepción del pasado consistía en lo que dichos antepasados habían hecho después de llegar, la memoria del sistema de gobierno se había construido mediante la memoria de la familia y no al contrario.

Por supuesto, conocemos esta memoria solo mediante los textos. Ha habido una feroz polémica desde la década de 1920 sobre la «fiabilidad» de las sagas, muy semejante a la sostenida sobre los orígenes históricos de las *chansons de geste* (véanse págs. 164, 179), con los estudiosos divididos entre los que consideran que las sagas se basan en modelos narrativos orales, probablemente antiguos, y los que sostienen que fueron compuestas como literatura escrita y, por lo tanto, son obras literarias más que históricas[15]. Como es habitual, los detalles de esta discusión no vienen al caso aquí; no solo se ha convertido en un debate algo estéril, sino que también, en su forma actual, tiene poco que aportar a las cuestiones sobre la memoria que pretendemos explorar. De hecho, las «sagas de los islandeses» se parecen tan poco a los géneros europeos continentales que parece poco razonable no asumir que los textos que tenemos son los sucesores escritos de narrativas orales previas, aunque eso no los haga más verdaderos. (Una vez que fueron escritos, hubo algunos cambios, tal vez acelerados por la variación del medio; en las sagas posteriores puede detectarse, por ejemplo, cierta influencia de los romances en prosa franceses. Pero el efecto general fue relativamente menor.) Por otra parte, fueron sin duda aceptados en el siglo XIII como auténticos relatos del pasado: al menos desde su recogida original en pergamino, constituyeron el pasado conmemorado para los islandeses y cabe analizarlos como tal. En efecto, para comprender la

[15] Véase, como guía, Andersson, 1964. Nuestra posición es similar a la de Andersson, Byock (1982, 1988), Miller (1983a; 1983b) y Andersson y Miller (1989).

memoria social de la comunidad en su conjunto, pueden ser más útiles que las crónicas eclesiásticas a veces más fiables desde el punto de vista empírico del resto de Europa.

Resulta muy claro si contemplamos toda la gama de la literatura islandesa. Varios de los primeros textos escritos eran mucho más similares a los modelos continentales que las sagas (incluían, por ejemplo, traducciones de vidas de santos y las primeras versiones del código legal); y la primera narrativa de la historia de la isla, *Íslendingabók* de Ari Thorgilsson, escrita en la década de 1120, es sin duda un intento de construir una historia islandesa basada en una cronología lineal para contraponerla a las encontradas en el resto de Europa, recurriendo de forma explícita a los informantes más viejos y fiables, a los que se da nombre. Sin embargo, es muy corta: consta de poco más que el asentamiento, la conversión, los pasos principales en el desarrollo de las instituciones legales islandesas, los portavoces legales y el establecimiento y sucesión de los obispos. Al parecer, no había más que decir; y resulta significativo que, aunque Ari era bien conocido y venerado como «el Erudito», el padre de la historia islandesa, nadie más intentara en el periodo medieval escribir otra historia cronológica de Islandia desde sus orígenes, aunque los islandeses escribieron un número considerable de historias de Noruega en el siglo XIII, todas debidamente centradas en los gobernantes noruegos y algunas de gran longitud. Los sucesores de Ari, aun cuando trataron de seguir su modelo, desarrollaron otro que les permitió una flexibilidad mucho mayor: el *Landnámabók* o *Libro de asentamientos,* cuyas diversas versiones (todas posteriores a 1250) parecen provenir de un original común de comienzos del siglo XII. En esencia, este texto consta de una lista de los primeros colonos de Islandia, más de cuatrocientos, ordenados geográficamente alrededor de la isla según las agujas del reloj, con mayor o menor material genealógico añadido y unas cuantas anécdotas breves[16]. No es mucho más generoso en su información que el *Íslendingabók,* pero es mucho más largo y capaz de una expansión considerable: en sus redacciones del siglo XIII, sufrió numerosas adiciones y alteraciones. Del simple hecho de que el texto se vio someti-

[16] Estos dos textos están editados por Benediktsson (1986) en la serie *Íslenzk fornrit,* que también incluye la mayoría de las sagas. Están traducidos, respectivamente, en Hermansson, 1930, y Pálsson y Edwards, 1972; todas las sagas principales disponen de traducciones, por lo general en Penguin Classics o Everyman. El *Íslendingabók* solo sobrevive en una segunda versión reducida, que excluye algún análisis de los reyes de Noruega y algunas genealogías, estas últimas, a juzgar por las que quedan, muy similares a las del *Landnámabók.*

do a una alteración y actualización continuas, puede inferirse que era de una relevancia inmediata mayor para los islandeses que la historia lineal de Ari más convencional. Contenía la información que necesitaban sobre el pasado: sobre quiénes eran sus antepasados y dónde habían vivido. Rafnsson (1974) ha sostenido de forma convincente que lo precisaban a fin de ser capaces de contestar las reclamaciones mutuas de tierras; lo cual también explicaría muchas de las alteraciones posteriores. Pero una mirada al texto muestra que no toda la información del *Landnámabók* está relacionada con dichas necesidades; es la geografía de la isla la que lo estructura, que ha de haber servido como un recordatorio esencial para el material genealógico que constituye su cuerpo.

Estos patrones de recuerdo son característicos de las sociedades campesinas, así como de otras sociedades relativamente igualitarias. Encontramos el uso de la geografía en el sur de Italia y Francia modernas (véanse págs. 112, 118). También hemos visto la estructuración de las redes del pasado mediante las genealogías de todas las familias en una comunidad (pág. 140) y se ha explorado con mayor detalle para varias sociedades africanas, sobre todo los tiv en Nigeria (Bohannan, 1952) y los bakongo en Zaire (MacGaffey, 1970). MacGaffey descubrió que cada familia de la aldea que estudiaba tenía un conjunto de reclamaciones de tierras y una genealogía para respaldarlas que eran, al menos en las generaciones recientes, irreconciliables con las de las restantes familias. Así pues, hablar del pasado más distante era menos disputable y más fácil que hablar del pasado reciente. Este paralelo puede ayudar a explicar la escasez relativa de narrativas islandesas sobre las generaciones previas inmediatas al siglo XIII. Pero en estas sociedades resulta clara la importancia crucial de la más simple de las listas genealógicas como construcciones del pasado. En efecto, cuando una sociedad no cuenta con un conjunto de instituciones dominantes o una única familia regente cuya propia historia —es decir, cuya memoria institucional o de linaje— domine la unidad política y los límites de lo que su gobierno construya en el espacio geográfico, dicha sociedad solo puede constituirse mediante las historias familiares de todos sus miembros y, probablemente, la geografía que opta por reclamar[17].

---

[17] Estas afirmaciones solo son válidas para las sociedades patrilineales; las matrilineales tienden a estar menos preocupadas por la descendencia (aunque hay algunas excepciones: Price, 1983). Pero no se restringen a las sociedades campesinas, como vimos para Gregorio de Tours y Clermont; para otras historias urbanas constituidas en parte o por completo mediante memorias familiares, véanse además Thomas, 1989, para la Atenas clásica, y Dakhlia, 1990, para los jerid en el Túnez moderno.

En Islandia, quién y qué constituía la unidad política no era polémico, al menos entre los miembros libres de la sociedad, porque era una isla, pero las estructuras sí importaban, pues eran el pasado legitimador. Una versión del *Landnámabók* afirma: «Pensamos que podríamos afrontar mejor las críticas de los extranjeros cuando nos acusan [a los islandeses] de ser descendientes de esclavos o sinvergüenzas si supiéramos la verdad sobre nuestros antepasados» (Pálsson y Edwards, 1972, pág. 6).

Es de nuevo contra este fondo como debemos ver las narrativas de las sagas sobre Islandia. La conciencia geográfica y genealógica las conforma. La genealogía sirve como guía esencial para toda la ubicación social de cada personaje principal y a veces (mediante antepasados malvados u otros antepasados de posición elevada en Noruega) también su naturaleza moral. A menudo también se estructuran mediante versos atribuidos a los personajes en momentos cruciales, que forman parte de un género poético muy estructurado y algunos de los cuales son muy antiguos (véanse para una guía Turville-Petre, 1976; Frank, 1978; Dronke, 1981; Lindow, 1982; Faulkes, 1987); a menudo los versos parecen haber sido fuentes para la trama de la saga y es probable que se consideraran pruebas de su autenticidad. Pero tal como nos han llegado, las sagas son sin duda «obras literarias», en el sentido de que están construidas artísticamente con el fin de producir placer; como resultado, sus versos narrativos solían ser más complejos de lo que podrían generar esos elementos formales tan estáticos. En esencia, trataban de la contienda, con frecuencia violenta, entre las diversas familias presentadas en los textos. Las disputas descritas podían ser muy complicadas y los hilos, muy duraderos: podían perdurar dos o tres generaciones antes de agotarse. La lógica de la disputa constituía una forma narrativa en sí, que podía sostener textos de varios cientos de páginas (Byock, 1982; Miller, 1983b).

Contemplemos brevemente la estructura de una saga, *Gísla Saga*, para ver cómo funciona. Se trata de la historia de Gísli, su hermano, su hermana Thórdis y su esposo Thorgrímr, y de la esposa de Gísli y su hermano, todos los cuales vivieron a mediados del siglo x. Para expresar el relato de forma muy sencilla, el hermano de Gísli sospechaba que el hermano de la esposa de Gísli se acostaba con su esposa y lo asesinó ayudado por Thorgrímr; Gísli, para vengar al hermano de su esposa, asesinó a Thorgrímr, el esposo de su hermana, y fue proscrito y por fin asesinado (transcurridos muchos años). Todo el asunto fue muy desgraciado, pues producía muy mala suerte matar a los parientes y, además, ambos hombres fueron asesinados en secreto, lo cual era un

delito terrible en Islandia (el asesinato franco, que era bastante común, podía resarcirse, pero no el secreto). De hecho, el delito de Gísli fue descubierto por su hermana Thórdis, que le escuchó decir un verso particularmente oscuro sobre él (un acertijo narrativo en el texto) y lo descifró. No obstante, la saga logra expresar compasión por casi todas las partes (salvo por el hermano de Gísli, que es débil y arrogante y no trabajará en la granja); da a entender que lo que derriba a la gente son las palabras expresadas fuera de lugar; gente desdichada más que malvada que habla demasiado. Un texto como este está tan estructurado que reduce la disputa casi a matemática: un hombre mata a su cuñado y es vengado por otro hombre que mata a su cuñado, y así sucesivamente. Era una estructura que tenía sentido para la gente, pues mostraba cómo ella o sus antepasados podrían comportarse en circunstancias desafortunadas; pero era una estructura muy fácil de recordar como relato porque, dada la situación familiar, las opciones que afrontaban Gísli y luego Thórdis les planteaban una lógica continua. Una vez que se compuso el verso (parece que a finales del siglo XII, es decir, mucho después de los acontecimientos, pero aún en un entorno oral), los aspectos psicológicos de la narrativa habrían dado cuerpo al esqueleto de la estructura de la disputa y la saga habría existido casi en su forma presente (Johnston y Foote, 1963).

Muchas sagas son más o menos como la de Gísli: narrativas de contiendas a las que el verso da cuerpo. Una vez que ha sucedido la disputa (o se ha inventado) o se ha compuesto el verso, podrían haber existido cada uno o ambos, juntos o separados, en un entorno oral, tal vez contados de forma levemente diferente cada vez pero manteniendo la misma estructura (casi como la poesía formularia oral, aunque el paralelo no es exacto), hasta que por fin fueron recogidos y tal vez reelaborados por el escritor de la saga. Las pautas son las reglas del género: es como si se reconocieran estas narrativas para su desarrollo. ¿Pero por qué recordar a Gísli? La respuesta no tiene duda: era parte de una de las grandes familias del noroeste de Islandia. El hijo de Thórdis y Thorgrímr era nada menos que *goði* Snorri, la figura política central de la zona a comienzos del siglo XI y antepasado de la mitad de la elite islandesa del siglo XIII: el asesino final de Gísli, Eyvindr, también era antepasado del historiador Ari. La tensión entre Thórdis y el asesino de Gísli también subyace en uno de los momentos clave de la historia de los terratenientes de uno de los centros políticos y religiosos más importantes de Islandia, Helgafell, según descubrimos en otro texto, *Eyrbyggja Saga*. Había muchas razones para que al público le interesara escuchar la historia de esas personas y esa trágica secuencia de aconte-

cimientos. Y casi todas las sagas tienen raíces análogas: la memoria de los antepasados de los hombres prominentes del siglo XIII.

La literatura medieval islandesa nos interesa como otro ejemplo de memoria social esencialmente campesina (aunque, como hemos visto, a menudo campesina rica) que puede reconstruirse para un periodo que se remonta hasta el siglo XIII, cuando no a veces hasta el X, pues las reyertas recordadas con tanta precisión en sus líneas principales (probablemente aquellas con mayor resonancia genealógica sucesiva) es probable que se conmemoraran oralmente también mientras tanto. Pero además es interesante, al igual que nuestras modelos medievales anteriores, como ejemplo de la relación entre la importancia social de la memoria y el género. La memoria social de Carlomagno cambió a medida que la sociedad cambió, pero se vio restringida de forma continua por los requerimientos de los diferentes estilos narrativos. La sociedad islandesa no cambió mucho entre 900 y 1200 en sus presuposiciones sociales básicas, aun cuando los hombres poderosos lo fueran más al final que al comienzo, al menos si aceptamos lo que nos cuentan las sagas; como resultado, el significado de la memoria y el género en el que se recogió continuarían ajustados como un guante. Los islandeses del siglo XIII se enorgullecían de ser severos y lacónicos, expresando su valía en sus acciones más que en sus palabras, salvo en las certeras expresiones que parecían guardar para los momentos más cruciales (como la muerte) para que fueran bien recordadas. Las sagas sobre el pasado estaban repletas de dichos modelos, que proporcionaban un proceso completo de socialización en todos los aspectos de la buena conducta y han influido la conducta y el carácter de los islandeses hasta la actualidad. Pero todo el estilo narrativo de las sagas también se adapta a esta imagen: se describe a los hombres y a las mujeres físicamente, pero no se los caracteriza o juzga, aparte de expresiones ocasionales como «la gente pensaba que Gunnar había salido bien de eso». Hasta la sintaxis encaja, con el mínimo de adjetivos y cláusulas subordinadas (por lo menos en prosa) y el máximo de conjunciones y otros elementos paratácticos. Cabría afirmar que el papel de la complejidad sintáctica, así como el modelo conceptual que hace recordable la historia (véase pág. 82), lo desempeña la lógica subyacente de las relaciones de la disputa en cada punto de la narrativa. Así pues, la reyerta constituye la forma básica del texto (Byock, 1982), pero también es el contenido. De hecho, en una sociedad carente de estado, la contienda en su sentido más amplio es el único medio de tratar los temas políticos y las reyertas, sean violentas o no, constituyen la historia «política».

En este sentido, las disputas del pasado presentaban una importancia continua para conmemorar (como las hazañas de los antepasados y como relatos con resonancia moral) y eran fáciles de conmemorar (al grabar la estructura dramática del principal género de prosa narrativa secular de Islandia medieval). Así pues, apenas sorprende que fueran una forma literaria tan importante; de hecho, gracias también a la calidad literaria duradera de las mejores han dominado la cultura de la isla incluso en el siglo XX.

La memoria social islandesa no solo es interesante por derecho propio, sino que también nos ayuda a poner en perspectiva los dos ejemplos restantes citados en este capítulo. Gregorio de Tours y los historiadores que escribieron en latín sobre Carlomagno en los siglos IX al XII lo hicieron por razones explícitamente ideológicas, como tienden a actuar los historiadores, ajustando su material para que tuviera sentido y cumpliera un objetivo. En efecto, la memoria de Carlomagno la emplearon de forma muy evidente como parte de las justificaciones políticas de toda clase las personas de los estratos dirigentes de la sociedad europea continental. Los escritores de sagas islandeses, debido precisamente a que escribían para entretener, no tuvieron que reelaborar mucho su material. Por supuesto, le dieron una forma artística y sin duda también inventaron algo, además de incluir tesis morales en sus narrativas. Pero no había un programa ideológico franco en la saga común; parece haber bastado que pudiera entretener. (Cabe afirmar algo parecido de la tradición de la *chanson de geste* en Francia, lo cual no significa que todos los géneros «literarios» sean así; muchos romances tardomedievales son textos muy programáticos.)

En el caso de Gregorio de Tours, es relativamente fácil interpretar su reestructuración del material oral que constituyó su fuente primaria. Su deliberado estilo sencillo y su falta de interés por el cambio histórico o la explicación histórica sistemática —en realidad, su fragmentación deliberada del material— nos permiten ver las uniones en sus pruebas cuando contrapone relatos sobre los reyes (contados con frecuencia como parte del género de los cuentos populares, aunque reconstruidos en una narrativa cronológica) a relatos con una base local sobre su familia, sus ciudades y sus obispos. Parece como si se pudiera postular la existencia de narrativas cronológicas locales, centradas en la familia o el obispo, como marco interpretativo dominante para la memoria de las sociedades urbanas de la Galia en el siglo VI, bajo la reorganización del pasado más centrada en el rey que Gregorio nos presenta en la superficie. Y cada una tenía su propia lógica narrativa,

como está claro en el texto de Gregorio cuando pasa del folclore a la familia o de la anécdota de la corte al relato de un milagro una y otra vez. Puesto que Gregorio intentaba encajar todo en un género completamente diferente, el de la historia, las formas de la narrativa empezaron a escaparse de su control. Pero es probable que lo que más le interesara fuera la estructura general de los hechos como ejemplificación de la providencia de Dios; el detalle podía cuidarse solo.

En el caso de la leyenda de Carlomagno, abarcamos muchas más fuentes, utilizando el contenido de la memoria de Carlomagno como guía en lugar de los textos individuales. Como resultado, la manipulación ideológica de dicha memoria es muy obvia; en Francia y Alemania, Carlomagno se convirtió pronto en un símbolo, un recurso de legitimación para toda clase de actividades posteriores. Representaba una imagen de reinado justo que se empleó como puntal y crítica de los reyes siguientes. También representaba una leyenda de origen, un punto de referencia para las reclamaciones de gobierno legítimo de una amplia variedad de reyes y príncipes posteriores; no resulta sorprendente que muchas iglesias y monasterios también afirmaran haber sido fundados por él. Carlomagno el conversor de los sajones, Carlomagno el cruzado y (bastante después) Carlomagno el jurista fueron otras justificaciones de actividad posterior que se pueden encontrar con facilidad en las fuentes. Pero dichos recursos solo tenían sentido, solo tenían eficacia, en un entorno que recordara realmente a Carlomagno de este modo u otro semejante. Como en el caso de las conmemoraciones oficiales de la Revolución Francesa (véase pág. 160), nos muestran un pasado que solo podía ser manipulado, no inventado; no solo era posible, sino más importante, incluso necesario, colocar las acciones propias en el marco de un pasado político que, unas veces sí y otras no, se pensaba realmente que se remontaba a Carlomagno, como la épica vernácula pone de manifiesto para la sociedad aristocrática de Francia. De este modo, como en el caso de Gregorio, se puede conseguir pasar los objetivos conscientes de los textos a las memorias cambiantes subyacentes; pero de nuevo descubrimos en cada caso que las narraciones de las memorias que tenemos, las conmemoraciones sociales de Carlomagno, siguieron los modelos de los géneros narrativos mediante los que se contaron, siendo muy evidente sobre todo en los textos de las *chansons de geste,* que pueden acercarse mucho a uno de los modos de contar el pasado de la gente a comienzos del siglo XII.

En Islandia, todos los textos que hemos considerado parecen ser similares a la forma en que la gente recordaba y hablaba del pasado, tan-

to en el caso de las «sagas de los islandeses» como en el del *Landnámabók*. La relación entre el contenido de lo que se recordaba y su forma, la estructura narrativa de la saga, permaneció particularmente próxima también en Islandia, pues las descripciones lacónicas de las contiendas familiares no solo son un rasgo de las sagas sobre los siglos X y XI, sino que dominan también los relatos contemporáneos de los acontecimientos del siglo XIII. Hay en dichas sagas motivos populares, pero el modelo narrativo dominante siguió siendo la contienda, junto con todo un conjunto de relaciones y obligaciones sociales que las hacen parecer mucho más «naturalistas» que la mayoría de los textos medievales. Los islandeses tuvieron acceso a la tradición de los cuentos populares, como también a la historia centrada en los reyes, la hagiografía, lo que quedaba de la mitología pagana escandinava y, después, al romance, pues escribieron otras narrativas en prosa sobre todo ello. Pero no las situaron en Islandia; los reyes y los héroes legendarios pertenecieron en su mayoría a Noruega. Se podría concluir que el pasado islandés se concebía en oposición al de Noruega; los islandeses sabían cuáles eran las memorias históricas europeas normales en su época, tanto legendarias como reales, e incluso escribieron sobre ellas (casi toda la historia noruega fue escrita por islandeses), pero las rechazaron como modelos para su propio pasado, del mismo modo que, según creían, habían rechazado la hegemonía del rey Harald llegando a la isla. En este sentido, la narración de las contiendas, las genealogías y poco más se consideraba parte de la autorrepresentación de ser islandés, sobre todo en un periodo de creciente control noruego (cfr. Hastrup, 1984). Narrar el pasado centrado en la familia probaba que no se era noruego, al mismo tiempo que permitía a los islandeses definirse mediante las memorias de los antepasados que, en su mayoría, habían provenido de Noruega. Así es como han utilizado los islandeses los textos de las sagas en sus memorias sociales de Islandia en el plano nacional, y lo siguen haciendo.

El mundo medieval era tan heterogéneo como el actual o incluso más, y no sería adecuado intentar generalizar con demasiada precisión sobre cualquier aspecto, y menos aún sobre su memoria social, en el espacio de un capítulo. En lugar de ello, hemos empleado algunos ejemplos de su literatura histórica como guías de la memoria, como si fueran textos orales modernos a fin de ver cómo se puede relacionar la función social del pasado con sus estructuras narrativas; para Einhard, pese a su consciente carácter literario, no fue muy diferente en su intertextualidad, su intento moralista o su uso del género de cualquiera que hoy recuerde la Segunda Guerra Mundial. No es preciso

renunciar al intento de analizar la memoria porque nuestras fuentes estén muertas; y, armados con esta percepción, podríamos contemplar cualquier parte del pasado del mismo modo. Para concluir este libro, analizaremos la Sicilia de los siglos XIX y XX de esta forma, como estudio específico final de la relación existente entre la memoria y la identidad social.

CAPÍTULO 5

La mafia y el mito de la identidad nacional siciliana

> Pienso que es justo decir que el ideal del denominado superhombre nietzscheano [en la cultura política del siglo XIX] no tiene su origen y modelo doctrinal en Zaratustra, sino en *El conde de Montecristo* de Dumas *père*.
>
> (GRAMSCI, 1991, pág. 145)

Según Gino Doria, historiador napolitano que escribió en la década de 1930, la *camorra* o hampa criminal de Nápoles no fue, como dice la leyenda, una importación española, sino una forma de resistencia organizada por los pobres napolitanos para «vengar insultos o afrentas al honor familiar», ofrecida por los gobernantes españoles (Doria, 1935; cfr. Seward, 1984). En cuanto al origen español, Doria está en lo cierto. En el siglo XIX, los historiadores nacionalistas italianos tendieron a buscar el origen de cualquier defecto que percibieran en la cultura o sociedad italianas en el periodo del dominio español, sobre todo en el sur. En líneas generales, la *camorra* es un círculo de extorsión generalizado. Recuerda a las hampas delictivas de las grandes ciudades de todo el mundo. Pese al amor propio local, no hay razón para suponer que la variante napolitana no sea autóctona. Al relacionar la *camorra* con temas como el honor familiar y la tradición de la *vendetta*, Doria plantea la discusión en una base más firme. Son temas de fondo que caracterizan a un entorno social más amplio del que surgen los círculos de extorsión y en los que operan. Cualquier análisis del delito organizado

en el sur de Italia, sean cuales fueren sus conclusiones, no puede dejar de reconocerlo.

Así pues, el honor familiar y la tradición de la *vendetta* son temas que forman parte de la historia social del delito en Italia. Pero estos temas también desempeñan otro papel: proporcionan un conjunto de imágenes o *topoi* mediante los cuales podría imaginarse y recordarse el delito organizado. Doria continúa su análisis de la *camorra* observando que «solían encontrarse cuerpos de soldados españoles en las encrucijadas, apuñalados por la espalda». De hecho, la imagen de cadáveres dejados en las encrucijadas por una secta de vengadores silenciosos es un motivo recurrente en la literatura del sur de Italia; y cabría preguntarse si, al utilizar el tema en su desmitificación de la leyenda de origen español, Doria está haciendo otra cosa que deslizarse de un *topos* a otro.

La *vendetta* es una imagen vigorosa y no resulta sorprendente que también se presente en los relatos de la mafia. Aparece, por ejemplo, en la descripción de Grabriele de Amico de 1972 del papel de la mafia en la invasión aliada de Sicilia en 1943:

> Los sicilianos que, bajo la dominación árabe, habían adquirido la gravedad de ese pueblo, así como sus celos con respecto a las mujeres, no permitirían —en esa hora de las Vísperas de 1282— a un soldado francés hurgar entre los pechos de su mujer. Pero en lugar de denunciarlo a la autoridad extranjera competente (pues entonces Sicilia estaba bajo gobierno francés), el siciliano sacaba su navaja y la hundía en el vientre del desventurado soldado.
>
> Y de este mismo modo, en la distancia de los siglos, en 1943, durante los días inmediatos a los desembarcos angloamericanos en Sicilia, muchos soldados marroquíes fueron encontrados en las encrucijadas con los vientres rajados a navajazos. Esos pobres tontos habían formado la avanzadilla de las tropas aliadas que desembarcaron en la isla y se imaginaron que podían coger cualquier cosa que les gustara, como habían hecho los invasores antiguos. Pero algunos alargaron sus garras demasiado en dirección a las abundantes gracias de las mujeres sicilianas, y pagaron con su pellejo (Amico, 1972, págs. 41 y 42).

El autor, un siciliano, trabajaba como periodista en Palermo a comienzos de la década de 1950. Por lo tanto estaba bien situado para lograr información precisa de primera mano sobre los sucesos de Palermo en 1943. Esto hace su relato muy sorprendente, pues carece de todo sentido.

Para comenzar, los soldados marroquíes, aunque utilizados por los franceses durante la invasión de la tierra firme italiana en 1944, no los emplearon en Sicilia los anglo-estadounidenses en 1943 (Kogan, 1956). Pero en Sicilia se creyó que sí, y todavía sigue creyéndose (Rigoli, 1978). Una explicación parcial puede ser que los aliados llegaron del Norte de África y que entre las tropas estadounidenses se incluían soldados negros. Estos últimos provocaron cierta consternación entre la población local, mucha de la cual no estaba preparada para algo semejante (Rigoli, *ibíd.;* cfr. también Dolci, 1963). En Italia meridional, el término *marocchini* se aplica genéricamente a todos los norteafricanos y, por extensión, probablemente se aplicaba a cualquier extranjero de piel oscura, como muestra el uso de la palabra por los informantes de Rigoli.

Pero la sustitución de soldados negros estadounidenses por los marroquíes no resuelve realmente la cuestión. El problema no es solo la identidad de las víctimas, sino también que el supuesto hecho parece que nunca llegó a suceder. No hay mención en las fuentes contemporáneas de cadáveres de soldados aliados de ninguna descripción arrojados en las encrucijadas, como víctimas de un primitivo ritual apotropaico. El «insulto» a las mujeres sicilianas mencionado en las fuentes era de una clase completamente diferente. En Palermo y otras ciudades sicilianas, el mando aliado acordonó supuestos barrios de tolerancia, tratándolos como si estuvieran en cuarentena, y pegó carteles que advertían gráficamente a los soldados de los peligros de las enfermedades venéreas (Dolci, 1963; Giarizzo, 1970; Attanasio, 1976, pág. 247 y ss.). Varios sicilianos se sintieron profundamente insultados por ello. Cabe sospechar que el *topos* de la venganza del honor familiar es una fantasía que sirve para tapar un recuerdo que para muchos sicilianos era mucho más desagradable.

No obstante, esta explicación tampoco resulta suficiente, pues no aclara la referencia específica. Los soldados «marroquíes» de 1943 no eran simples negros; eran descendientes de los «antiguos invasores», probablemente los musulmanes norteafricanos que habían conquistado y gobernado Sicilia a comienzos de la Edad Media. Sin embargo, esta referencia histórica es tan confusa como la primera. No existe conexión entre la ocupación norteafricana de Sicilia y las Vísperas sicilianas de 1282, cuando los sicilianos se alzaron y expulsaron a sus gobernantes franceses (más precisamente, angevinos). En 1282 era aún menos probable que los franceses hubieran utilizado soldados «marroquíes» que en el caso de los invasores anglo-estadounidenses en 1943. El autor está uniendo dos leyendas diferentes: primero, la leyenda de las Víspe-

ras sicilianas, un acontecimiento que, en la versión más extendida, fue establecido por un soldado que, pretendiendo buscar contrabando, puso su mano dentro de la blusa de una mujer de Palermo; y segundo, un gran cuerpo de relatos y chascarrillos populares sobre caballeros y sarracenos en Sicilia (Mazzamuto, 1970; Pitrè, 1913, cap. 19).

Según las bases empíricas estrictas, deberíamos rechazar por completo el relato de Amico. Carece de «valor» histórico. Pero, como ayuda a aclarar la referencia caprichosa a las Vísperas sicilianas, no debe interpretarse como estrictamente factual. Lo que conmemora no es historia, sino un mito de la identidad nacional siciliana. Intentaremos desenredar algunos elementos de este mito.

De uno otro modo, las Vísperas de 1282 proyectan una gran sombra sobre la historia siciliana. Los sicilianos del siglo XIX reclamaron orgullosos que había sido el primer levantamiento por la unidad nacional de la historia italiana, lo cual es un puro anacronismo: el tema de la unidad italiana no tenía significado en la Sicilia del siglo XIII. Sobre todo en el sur, la unidad de Italia fue un tema del siglo XIX, no medieval. Por supuesto, la afirmación no es realmente histórica, sino más bien lo que Alberto Asor-Rosa denomina un «mito retórico», una imagen ideológica (Asor-Rosa, 1966, pág. 8 y ss.). El «mito retórico» de que las Vísperas sicilianas de 1282 fueron una prefiguración de los alzamientos del Risorgimento en el siglo XIX fue una interpretación elaborada por primera vez en el mismo siglo XIX por los primeros «patriotas» sicilianos. Tras la unificación de Italia en 1860, el tema se volvió parte del bagaje habitual de la oratoria política en Sicilia.

Sin embargo, este «mito retórico» no fue invención completa de los ideólogos liberales decimonónicos sicilianos, sino también una adaptación y elaboración ideológica de tradiciones populares que existían en Sicilia desde hacía mucho tiempo. Es probable que —aunque no lo sabemos con seguridad— el relato de las Vísperas siempre haya formado parte de esta tradición. Sea cual fuere el caso, es un relato que casi todos los sicilianos contemporáneos habrían conocido.

Gracias a la obra del folclorista siciliano del siglo XIX Giuseppe Pitrè, tenemos el relato como existió en un gran número de versiones puramente orales (Pitrè, 1882). Podría encontrarse en toda Sicilia, tanto en las ciudades como en el campo; en este sentido, representaba una tradición genuinamente «nacional». Aunque las versiones orales varían considerablemente en los detalles, presentan algunos puntos en común. En todos los casos, el contexto histórico se ha borrado en buena medida. Aunque se cuenta como un acontecimiento verdadero, suce-

dió «hace mucho tiempo», cuando el «rey de Francia» gobernaba Sicilia. La trama se construye en torno a motivos de cuentos populares. Trata de un intercambio de insultos sexuales en el que los sicilianos se vengan de los franceses y los expulsan de la isla. Es, pues, un relato que, en las versiones orales, ya contiene dos de los motivos que serán centrales para el mito retórico: la venganza del honor y la expulsión de los opresores extranjeros de Sicilia[1].

Por supuesto, también existen diversas diferencias entre la versión oral y el mito posterior. En primer lugar, el mito elabora un relato sencillo de la afrenta sexual vengada, agrandándola, ennobleciéndola y dándole significado político. En esta versión, las Vísperas ejemplifican la determinación viril de un pueblo amante de la libertad de no soportar el yugo del tirano. Pero esta diferencia es más aparente que real. Los dos temas —sexual y libertario— no solo resultan compatibles, sino que el motivo sexual también se conserva en el mito casi de manera invariable. De este modo, incorpora el relato en su forma folclórica: ela-

---

[1] En su estudio de 1882 sobre los relatos populares de las Vísperas, Pitrè señala que mucha de la información recordada al respecto se conservaba en forma de refranes, lo cual es una información importante; de hecho, los folcloristas han observado con frecuencia cómo los temas y motivos se fijan en la memoria popular mediante refranes. Además Pitrè alude, bastante oscuramente, a la conexión en la memoria colectiva entre Carlos de Anjou y el *droit de seigneur* (cfr. también págs. 121 y 122). Parece contener una referencia a otro cuento popular muy extendido en Italia sobre el rey que decretó que todos los sicilianos cornudos iban a aparecer en público con cuernos en la cabeza. Carlos de Anjou y sus soldados franceses se asociaban en los refranes con los cuernos puestos a los maridos sicilianos. De este modo, un punto de referencia para la memoria social siciliana de los angevinos es probablemente el tipo de cuentos procaces y lascivos que Pitrè no incluye.

La memoria de las Vísperas como hecho específico parece haberse conservado mejor en Palermo y la región circundante. En esta zona, el relato típico comienza con la rapacidad y lujuria de los soldados franceses. Así, la versión de Ficarazzi comienza: «Se dice que una vez los franceses vinieron a la ciudad de Palermo. Esos franceses tomaban todo lo que veían y cuando alguien se casaba, la novia tenía que pasar la primera noche con un francés.» El relato prosigue contando cómo el pueblo decidió levantarse un día y arrojar fuera a los franceses. Estos relatos suelen incluir el motivo de que a cualquiera que no supiera pronunciar bien *ciciri* ('garbanzos') se le pasaba por la espada.

Resulta interesante que ninguno de los relatos orales represente las Vísperas como un levantamiento espontáneo. Es popular en el sentido de que siempre es el pueblo quien decide tomar venganza, pero en la mayoría de las versiones, la fecha del alzamiento se fija por adelantado. Este es el motivo probable por el cual los relatos orales confieren una importancia comparativamente escasa a la imagen del soldado francés metiendo la mano bajo la blusa de la mujer de Palermo. En las versiones populares, no es más que otro ejemplo de la conducta lasciva e insultante de los franceses; no se concibe como una causa para el alzamiento.

bora la forma dándole un nuevo significado en contexto; sin embargo, no cambia el relato en sí.

De este modo, el mito retórico de la identidad nacional siciliana tomó forma como un antiguo relato que, en un contexto externo específico, se elaboró y se le otorgó un significado extendido. La retención de un cuento de la tradición oral en el centro del mito aseguró que resultara claro y memorable para el pueblo de Sicilia. También ayudó a darle su sentido de legitimidad popular.

La primera interpretación fidedigna de las Vísperas en estos términos fue la *Storia della guerra del Vespro* de Michelle Amari, publicada en 1842. Ya era un historiador distinguido de la Sicilia árabe medieval, pero además era un patriota siciliano y describió las Vísperas como un alzamiento popular y nacionalista. Las autoridades napolitanas (Sicilia estuvo gobernada por una rama napolitana de los Borbones hasta 1860) lo entendieron bien y juzgando sedicioso el libro, se esforzaron por suprimirlo, obligando al autor a huir a Francia.

El estudio de Amari fue —y en buena medida sigue siendo— el relato definitivo de las Vísperas. Continuó trabajando en ellas durante su larga carrera y la obra acabó llegando a las once ediciones revisadas. En 1882, en el VI centenario de las Vísperas, ya anciano, le convencieron para escribir una sinopsis popular titulada *Racconto popolare del Vespro Siciliano*. La obra sigue siendo la de un historiador: es factual, cuidadoso con los detalles y crítico con las fuentes, lo cual no le impide destacar su mensaje ideológico. En casi todas las páginas aparecen alusiones a la lucha popular contra los usurpadores extranjeros.

Uno de los modos como Amari une los dos planos —el de los hechos y el del significado que desea darles— es precisamente mediante el motivo del cuento popular. Cuando la narrativa alcanza el punto del inicio de la violencia, Amari detiene el caudal para centrarse en el incidente como una escena dramatizada diferente. Se prepara el escenario, se describen los personajes: Amari cuenta el relato del guarda francés que mete la mano bajo la camisa de una mujer de Palermo y de su esposo siciliano que responde hundiéndole su espada en el vientre, gritando: «Muioiano i francesi!» ('¡Muerte a los franceses!').

Por supuesto, Amari no se ha inventado este motivo particular; lo ha extraído de la memoria social siciliana, que ha conservado el incidente en el relato de las Vísperas. De hecho, no hay razón para asumir que el motivo sea factualmente incorrecto. Pero esa no es la cuestión. La intención de Amari al incorporar el motivo popular en medio del relato era sin duda en parte literaria: su colocación en ese lugar hace la narrativa vívida y memorable. Pero no se limita a emplear el incidente

como un colorido folclórico añadido, sino que se cita como una causa. El problema es determinar qué tipo de causa, real o retórica.

En el párrafo final de su relato de 1842 (reimpreso en la sinopsis de 1882), Amari vuelve al motivo del cuento popular. La tradición histórica, señala, recuerda las Vísperas de 1282 como una conspiración feudal, lo cual es falso: fueron un alzamiento popular, nacionalista y explícitamente republicano (veremos la importancia del aspecto de «republicano» más adelante). La explicación conspirativa, continúa, no es más que una calumnia. Hubo conspiraciones, pero habrían resultado vanas si el pueblo siciliano no hubiera decidido quitarse el yugo del tirano. Pese a todos los complots feudales, pese a todo el descontento de los barones, pese a la insatisfacción general, insiste Amari, no habría habido un alzamiento si el insulto sexual no «hubiera colmado la copa de la *vendetta,* que el asesinato del agresor volcó» (1882, págs. 98 y 99).

De este modo, el motivo pasa a ejemplificar todo el relato —la humillación y los abusos a los que la nación siciliana había estado sometida durante tanto tiempo, hasta que por fin explotó en un acto de violencia viril y honorable contra su atormentador. Lo cual nos aporta una pista del sentido en el que Amari considera el motivo como la causa de las Vísperas sicilianas. Como historiador concienzudo, describe la rebelión surgiendo de una compleja gama de causas y condiciones previas. Dentro de este conjunto, la venganza del insulto sexual no hace más que actuar como causa inmediata: la chispa que prende el barril de pólvora. Al mismo tiempo, el motivo desempeña un papel causal más amplio pues ejemplifica la que para Amari era la causa subyacente y más significativa históricamente, el carácter del pueblo siciliano.

Más que nada, la reinterpretación de Amari de las Vísperas rescata una nueva noción del «pueblo» con respecto a la «nación». Para una tradición más antigua, la «nación» podría representar a la aristocracia, el alto clero y los funcionarios de alta categoría de Sicilia. Sin embargo, el «pueblo» no era parte de la nación, sino sus «súbditos». Estos súbditos no tenían derecho a la soberanía, ni tampoco a tomar las armas contra la autoridad por su propia cuenta.

No obstante, en la historia de Amari, el pueblo común de Palermo que se levantó contra sus gobernantes feudales en 1282 no era el «populacho vil» o la «multitud villana», sino la nación en el acto de afirmar su voluntad soberana frente a la tiranía injusta. Como expresión de la «nación» siciliana, la plebe de Palermo tenía el derecho legítimo a resistirse a la opresión tomando la ley en sus manos, pues la soberanía les pertenecía a ellos, no a sus señores extranjeros. Así pues, la con-

cepción de Amari del pueblo también implicaba una nueva definición de la «nación» y una nueva concepción de la «soberanía popular». Eran ideas derivadas de la Revolución Francesa.

Desde todos los puntos de vista, la Revolución Francesa tuvo una tremenda repercusión en Sicilia, así como en el resto de Europa. Sin embargo, en Sicilia el efecto se retrasó. En el siglo XVIII, la Ilustración se había extendido hasta Nápoles y su influencia se vio fortalecida en el periodo napoleónico, cuando este pasó a gobierno francés. El resultado fue un movimiento autóctono para la reforma cultural y política. No obstante, en Sicilia solo se percibieron débiles ecos de estas corrientes y permaneció aislada de los avances intelectuales del continente, ajena al fermento político hasta las primeras décadas del siglo XIX.

Entonces se iba a desarrollar lentamente en la misma Sicilia un movimiento intelectual que pretendía reformas políticas y sociales. Se materializó más como consecuencia de su lucha por la independencia que como su causa. Dicha independencia era un tema tradicional y, en sus primeros estadios, la apuesta apoyada por los británicos en la década posterior a las guerras napoleónicas representó poco más que una transferencia de poder a la aristocracia de la isla. Sin embargo, el clima intelectual de comienzos del siglo XIX en Italia era tal que el movimiento cobró pronto matices radicales y populistas. Más que una lucha por el separatismo insular y el control de los barones, se convirtió en una lucha «nacional», primero por la independencia de Sicilia y, en fecha posterior, por la unidad italiana (Alatri, 1954; Ganci, 1968; Mack Smith, 1968).

Sicilia experimentó importantes levantamientos en 1820, 1848 y 1860. Mientras tanto, hubo alzamientos, revueltas y conspiraciones locales. A partir de la década de 1830, Sicilia fue una colmena de descontento popular y complots clandestinos. Tras la unificación con Italia en 1860, todo este relato de inquietud social y resistencia política acabó conmemorándose como un único movimiento de resistencia nacional. Las revueltas urbanas, sobre todo las de Palermo en 1848 y 1860, se trataron como la versión siciliana de las *Journées* de la Revolución francesa. Las autoridades borbónicas napolitanas habían insistido en que los alborotadores eran bandoleros, criminales y «escoria» plebeya *(freccia)*. Sin embargo, tras el éxito de la revolución estos alborotadores pasaron a ser conmemorados como «il popolo alla riscossa» ('el pueblo a la sublevación'). Eran los *sans-culottes* sicilianos, el equivalente siciliano del *peuple* en el relato de Michelet de la Revolución Francesa.

La historia recoge pocos nombres de los alborotadores. No obstante, sobre todo en la zona de Palermo, los contemporáneos los reconocieron genéricamente como los *mafiusi*. Puede verse tanto en los archi-

vos policiales como en los reportajes de los periódicos (Scichilone, 1952), y no resulta sorprendente: *mafiusu*, en argot de Palermo, significaba 'joven bravucón' (cfr. la definición de Pagano, 1867). Un *mafiusu* de Palermo era apasionado y agresivo; era vanidoso, violento y tenía un exagerado sentido del honor personal, en resumidas cuentas, el tipo que persona que declararía una *vendetta* contra la autoridad constituida y tomaría las calles en nombre de la independencia. La identificación de los alborotadores en 1848 y 1860 como *mafiusi*, dado el significado del término, era perfectamente natural. A mediados de la década de 1860 —como el epíteto londinense casi contemporáneo *hooligan*— ya se había convertido en un término casi oficial, común tanto en las fuentes progubernamentales como antigubernamentales.

Al principio no hubo un intento de ligar al término un significado político: los *mafiusi* eran alborotadores; que fuera para bien o para mal dependía de las preferencias políticas. Pero había una conexión que establecer. Era duro afirmar que los *mafiusi* habían desempeñado un papel dirigente en la lucha por la libertad sin representarlos como luchadores patrióticos sicilianos por la libertad.

Convertir al *mafiusu* en un nacionalista siciliano fue, de este modo, una consecuencia no intencionada de la reinterpretación nacionalista y populista de la historia siciliana. Tampoco la reinterpretación del *mafiusu* como luchador por la libertad se limitó a la retórica política. En 1866 hubo un nuevo levantamiento en Palermo: siete días de barricadas y revuelta antigubernamental. Después, en 1877, el jefe de policía de Palermo, en su informe al gobierno sobre el «espíritu público», escribió: «Los lamentables sucesos de 1866 son para las masas un recuerdo histórico reconfortante. Se enorgullecen de él y lo asocian con los aforismos grandilocuentes sobre la iniciativa del pueblo, casi como si fuera un precursor de la Comuna de París» (citado en Brancato, 1972). El pueblo común, al menos en Palermo, parece haber asimilado mucha de la retórica jacobina, incluidos los «aforismos grandilocuentes» sobre la soberanía popular. Estos *mafiusi*, sostenía el pueblo común, no eran simples *hooligans:* eran *communards.*

Una vez que la identificación entre el *mafiusu* y el luchador por la libertad siciliana había quedado fijada, fue fácil proyectarla en la historia. ¿Podía haber duda alguna de que el patriota que hundió su espada primero en el vientre del desdichado guarda francés no era un *mafiusu*, tal vez incluso el primer *mafiusu* de la historia siciliana? La tentación era irresistible y así surgió la tradición popular de que las Vísperas de 1282 no solo fueron el origen del movimiento de independencia siciliano, sino también el origen de la *mafia*.

Para respaldar esta leyenda, se desarrolló una etimología popular. Amari presenta al pueblo común de Palermo alzándose con el grito: *¡Muoiano i francesi!* Con una pequeña alteración, este grito se convierte en *Morte ai francesi, Italia anela!* ('Muerte a los franceses, Italia está anhelante'). En esta forma alterada, el grito es un acrónimo: MAFIA. Según esta tradición, la *mafia* surgió como una secta de vengadores en 1282, tomando el acrónimo como título y grito de guerra.

Al igual que buena parte del mito nacional siciliano, esta explicación es completamente inverosímil. Aun cuando aceptemos que el término *mafia* es un acrónimo (y no hay razón para ello), los sicilianos del siglo XIII sin duda lo habrían formado en el dialecto siciliano del siglo XIII, no en el italiano del siglo XIX, lengua que no es preciso decir que no existía en esa época. No obstante, este origen se sigue afirmando y aceptando ampliamente tanto en Sicilia como en Estados Unidos (se admite, por ejemplo, en Reid, 1952 y Sondern, 1959). Pero el origen de esta tradición no es difícil de discurrir. La lengua, como los sentimientos, solo podía provenir de finales del siglo XIX. Cabe afirmar lo mismo del «contramito» de los orígenes de la mafia, surgido probablemente en los grupos de derecha y progubernamentales. Según este, *mafia* es en efecto un acrónimo, pero con un mensaje completamente diferente: *Mazzini autorizza furti incendi abigeati* (Mazzini autoriza hurtos, incendios, abigeato). Es probable que las dos etimologías en pugna se inventaran en la década de 1870.

Así pues, a finales del siglo XIX, Sicilia ya había desarrollado un mito típico de identidad nacional. Era una «nación» y los sicilianos, un «pueblo» combativo, honorable, amante de la libertad y republicano. Lo que complicaba este mito —pero también lo hacía particularmente siciliano— era el motivo tradicional que incorporaba, asociando la identidad nacional siciliana con la tradición de la *vendetta.* Una *vendetta* abría la historia nacional siciliana y expresaba la naturaleza ardiente del pueblo siciliano, que no permitiría que quedara sin vengar un desaire a su honor. La personificación de esta tradición era el *mafiusu* y por ello resultaba apropiado que en el relato popular de la lucha por la libertad siciliana este desempeñara un papel central.

Sin embargo, este mito en buena medida no era más que eso, no historia. Pero según la percepción que tenían los sicilianos de las Vísperas de 1282, apenas importaba. Podían conmemorarlas como les apeteciera. Ninguna consecuencia práctica, ninguna reclamación de legitimidad dependía de la afirmación retórica de que un *mafiusu* desconocido había iniciado el Risorgimento de 1282. Sin embargo, según la percepción siciliana de la situación a partir de 1860, sí importaba, pues

el mito incorporaba reclamaciones sobre la soberanía popular y la legitimidad de la rebelión que eran contradichas por las realidades políticas. El mito representaba las luchas por la independencia de comienzos del siglo XIX desde el punto de vista de unos alzamientos populares y espontáneos. De hecho, la red de sociedades conspiratorias había desempeñado un papel, así como Garibaldi y sus seguidores, y el gobierno piamontés bajo Cavour. La síntesis política que surgió tras 1860 fue mucho más una consecuencia de estos tres últimos aspectos que de los levantamientos populares. Sicilia no había ganado su independencia, sino que se había incorporado al nuevo estado italiano, lo cual, en los años inmediatos posteriores a 1860, significó el gobierno desde Turín.

Pese a la lucha popular, la nueva elite política que cobró prominencia durante y después del Risorgimento no eran *mafiusi*, pues no provenían del pueblo común, sino de la diminuta minoría de los ricos y cultos. Eran hijos de terratenientes y profesionales. Muchos habían participado en la lucha por la libertad como miembros de conspiraciones clandestinas. Esta nueva elite habría podido aceptar el mito populista de la lucha por la independencia, al menos con fines conmemorativos. Pero aun cuando aceptaran la noción jacobina de la soberanía popular, la interpretaban en el sentido de gobernar en nombre del pueblo y no como una democracia directa.

Así pues, aunque la nueva elite dirigente de Sicilia siguió conmemorando la historia y los ideales populistas de la lucha por la independencia, lo hizo de un modo que no ponía en tela de juicio su legitimidad y autoridad como clase gobernante. Desde su perspectiva, el pueblo había tenido el derecho legítimo a levantarse contra la autoridad en 1848 y 1860, pues luchaba contra la tiranía; los levantamientos eran expresiones legítimas de la soberanía popular. Sin embargo, el año 1860 era una fecha divisoria. Todo alzamiento posterior ya no sería expresión de la voluntad soberana del pueblo, sino rebeliones contra su gobierno legítimo.

Este cambio de perspectiva cuándo la nueva elite dirigente se asentó en el poder produjo, a su vez, una serie de cambios en la percepción siciliana de la mafia. Desde la perspectiva de los nuevos gobernantes, la resistencia a la autoridad dejó de ser patriótica y se convirtió en criminal. Los *mafiusi* eran alborotadores violentos y ya no resultaba oportuno que un miembro o aliado del nuevo gobierno afirmara conexión alguna con este elemento. Pero los *mafiusi* no podían ser eliminados sin más de la leyenda de la lucha por la independencia, pues su papel estaba consagrado en el mito conmemorativo. La opinión pública con-

tinuó recordando su papel dirigente en 1848 y 1860. Era preciso «reescribir» el mismo mito.

Un modo de ajustarlo era sostener que los *mafiusi* habían sido patrióticos hasta 1860, pero que a partir de entonces cambiaron de carácter y se convirtieron en criminales (Colajanni, 1900 es un ejemplo clásico). Sin embargo, este supuesto cambio de carácter necesitaba una explicación. En la versión original, la conducta de los *mafiusi* era espontánea. No había nada en ella que indicara que estaban organizados de algún modo. Pero si fueron capaces de dar un cambio repentino y oponerse a la autoridad de la revolución, ello sugeriría que estaban en algún tipo de organización. La imagen retórica de la mafia que había surgido como producto secundario del mito conmemorativo de la lucha siciliana por la independencia tenía que ajustarse en esta dirección.

Resulta interesante que esta reconsideración se insinuara por primera vez en el teatro. En 1862 apareció en Palermo una obra en dialecto titulada *Li Mafiusi di la Vicaria* (Rizzotto, 1962)[2]. La Vicaría era el nombre de la cárcel central de Palermo y la obra describe cómo, en los días previos a la revuelta de 1860, dos figuras del hampa encarceladas allí ayudaron a los jóvenes intelectuales que habían sido detenidos por sus actividades revolucionarias.

La novedad de la obra de 1862 no era la idea de que los revolucionarios fueran acogidos por el hampa. Esas escenas de capa y espada eran habituales en la literatura popular de la Sicilia del siglo XIX y relatos similares se habían contado del alzamiento de 1848 (D'Asdia, 1980).

---

[2] Aunque el autor de la obra suele presentarse como Giuseppe Rizzotto, en realidad fue escrita en coautoría con Gaspare Mosca, quien había participado en el levantamiento de 1846 y para escapar de la policía borbónica, después se había unido a una compañía de actores ambulantes. Después de 1860 regresó a Palermo, donde conoció a Rizzotto, que era el actor principal del teatro en dialecto de Palermo. Rizzotto y Mosca decidieron colaborar en una obra que tendría como tema principal el reciente levantamiento. Uno de los empleados de Rizzotto, un tal Gioacchino D'Angelo, también llamado Jachinu Funciazza, había pasado mucho tiempo en la Vicaría y había sido miembro de la *camorra* en prisión. Rizzotto y Mosca lo utilizaron como fuente de información y acabaron creando los principales personajes de la obra según su modelo.

El título original era solo *La Vicaría de Palermo.* Sin embargo, poco después de acabar la obra, Mosca se encontró a dos hombres peleando en una calle de Palermo. Uno de ellos agarraba al otro y decía: *¿Vurrissi fari u' mafiusu cu mia?* (¿Quieres hacerte el mafioso conmigo?). El empleo de la palabra dialectal *mafiusu* sorprendió a Mosca y decidió que conferiría a la obra el tipo de atmósfera contemporánea que buscaba. De este modo, se le cambió el título por *Li Mafiusi di la Vicaria.* Su éxito dio inicio a una tremenda ola de obras sobre la mafia en Sicilia. Sobre Rizzotto y Mosca, véase Ciuni, 1979.

Lo nuevo en este caso era la decisión de los dramaturgos de llamar *mafiusi* a los miembros del hampa. El título fue una ocurrencia de último momento; el término *mafiusi* no se menciona en la obra. Tanto el término como la identificación del prisionero político desconocido con Francesco Crispi, notable revolucionario y después dirigente parlamentario, fueron añadidos por el autor para dar a la obra un mayor realismo contemporáneo (Ciuni, 1979; Loschiavo, 1962, pág. 60). Antes de ese momento, no parece que *mafiusi* tuviera ninguna asociación específica con el hampa. Giuseppe Pitrè insistió después en que el *mafiusu* de la década de 1860 era un tosco individualista. Aunque el término daba a entender a un alborotador agresivo, no implicaba delincuente y menos aún gánster o extorsionista. Nada en el término *mafia* connotaba organización y mucho menos sociedad secreta (véase, en general, Buttitta en Buttitta, 1968).

Como el motivo de los cuentos populares incorporado al relato de Amari sobre las Vísperas, la idea del contacto entre las sectas revolucionarias y el hampa criminal de Palermo en la Vicaría antes del alzamiento de 1860 no es imposible. Había en Palermo un hampa criminal y es probable que rigiera la prisión. Las autoridades borbónicas no separaban a los prisioneros políticos de las restantes categorías de presos. Hay casos en los que los prisioneros políticos hacen amistad con figuras criminales (cfr. la trayectoria de Angelo Pugliese en Ajello, 1868). Sin embargo, una vez más lo interesante es menos la base factual de los hechos narrados que el modo en que estos hechos adoptan un significado emblemático en la estructura causal del relato. Es decir, el motivo funciona como otro elemento causal.

Amari había empleado la imagen del insulto sexual vengado para ejemplificar el carácter espontáneo y popular de las Vísperas. La escena dramatizada en la prisión central de Palermo en la que el dirigente de una secta revolucionaria clandestina acepta la ayuda de los dirigentes del crimen organizado también proporciona una explicación condensada del alzamiento de 1860. Sin embargo, las dos imágenes se prestan a interpretaciones diametralmente opuestas, pues la escena de la prisión es un símbolo de la conspiración.

Así pues, a mediados de la década de 1860, ya había dos mitos de la lucha por la independencia en Sicilia; uno contaba el relato desde el punto de vista populista y jacobino; el otro, desde el de la conspiración. Resulta significativo que la mafia estuviera en el centro de ambas leyendas.

Los dos relatos se contradecían mutuamente, pero ninguno se borró. Una razón por la que pudieron coexistir radica en la naturaleza

memorable de los motivos. Tanto la imagen del insulto sexual vengado como la del trato secreto establecido entre la revolución y el hampa permanecían en la memoria social siciliana. Como el zapato de cristal de Cenicienta, los dos motivos se convirtieron en parte de la versión oicotípica. Ni el relato de la lucha nacional ni el de la mafia parecerían ciertos sin una referencia a ambos motivos. Otra razón por la cual pudieron persistir juntas dos concepciones implícitamente contradictorias de la mafia era que la misma contradicción era fecunda. En las rivalidades políticas enconadas y a menudo violentas que se desarrollaron en Sicilia a partir de 1860, fue con frecuencia oportuno para las figuras políticas, sobre todo de la izquierda, sostener que existía una mafia «buena» y una mafia «mala». Era una forma de contrastar la mafia verdadera y auténtica (o el «espíritu de la mafia»), que era idéntico al «espíritu nacional» siciliano, con un hampa oportunista y criminal, que ayudaba a la policía en su persecución de los verdaderos patriotas sicilianos a cambio del tácito consentimiento por parte del gobierno de sus fechorías delictivas (cfr. Sceusa, 1877, por ejemplo).

Esta distinción entre la mafia noble y patriótica y la mala podía articularse de forma que el término *mafiusu* conservara su significado original positivo, mientras se dejaba que el término *mafia* representara al hampa criminal. El dialecto de Palermo parece haber empleado los dos términos de este modo hasta hace bastante poco. Así pues, pese a todas las siniestras connotaciones que la mafia iba adquiriendo, *mafiusu* continuó significando joven valiente y arrogante de Palermo. Al igual que el *guapo* en Nápoles o el *bullo* en Roma, el *mafiusu* era una figura demasiado conocida en la vida de las calles de Palermo para que se eliminara de forma abrupta. Así pues, en 1878, el *Giornale di Sicilia,* conservador y afín al gobierno, podía seguir refiriéndose al *mafiusu* como la encarnación del «lado *cavalleresque* del delito» (citado en D'Asdia, 1980, pág. 22).

En uno de sus libros sobre la mafia, el criminólogo y oficial de policía siciliano Antonino Cutrera elaboró la misma distinción, escribiendo que el joven *mafiusu,* aunque no era un delincuente, tenía propensión a meterse en problemas con la ley. Cuando ello le llevaba a la cárcel, añadía, tenía la posibilidad de conocer a miembros del hampa y de ser inducido a entrar en la mafia real (1896, págs. 27 y 28; Pitrè hace una observación similar, 1870, págs. 70 y 71).

Así, para Cutrera, Pitrè y el *Giornale di Sicilia, mafiusi* continuaba significando un «elemento gamberro» desorganizado, compuesto por adolescentes y jóvenes. En contraste, la mafia hacia referencia a un hampa criminal organizada, compuesta por hombres mayores. Se asu-

mía que la mafia (o a veces la *maffia)* era el nombre de una organización de caciques criminales o mecenas del entorno delictivo, capaz, por una parte, de hacer tratos clandestinos con los grupos políticos locales o los organismos gubernamentales, mientras que, por la otra, ejercían una influencia controladora sobre el «elemento gamberro» de debajo.

Aunque esta forma de definir los términos representó una interpretación nueva, reflejaba las realidades sicilianas. Existía en Palermo y las regiones circundantes un elemento desorganizado y con tendencias violentas que había tomado parte en la cadena de levantamientos del siglo XIX. Era a este elemento al que hacía referencia propiamente el término *mafiusu.* Sin duda, también existía un hampa criminal, centrada tal vez en la principal prisión de Palermo, capaz de hacer tratos tanto con los grupos políticos como con los organismos gubernamentales. Aunque esta hampa no se consideró entonces ni después *la mafia,* el término era apropiado y acabó cuajando.

Este planteamiento general podría elaborarse más de diversos modos. Los antiguos revolucionarios podían representarse como los dirigentes de la mafia, al menos tal como existía hasta 1860. Los diputados de izquierda sicilianos a veces hicieron esta declaración en los debates parlamentarios sobre Sicilia en la década de 1870. Una variante de esta versión, aún extendida en Sicilia y Estados Unidos, aparece en la autobiografía del dirigente mafioso siciliano-estadounidense Joe Bonanno. Explicó que la mafia (que prudentemente optó por llamar la «Tradición») se había originado en la Edad Media como secta de nobles vengadores que intervenían para vengar la violación del honor familiar y que, en épocas de inquietud política, congregaba al pueblo común en defensa de sus libertades autóctonas contra los opresores extranjeros (Bonanno, 1983, pág. 158).

Está claro que su versión se deriva del mito retórico original, pero ya se había ajustado. En su origen, el *mafiusu* había ejemplificado al pueblo común en el acto de afirmar su soberanía popular. En esta versión, se proyectaba de nuevo al relato de las Vísperas de 1282. En la versión revisada, aunque los *mafiusi* siguen procediendo del pueblo común, sus dirigentes y los fundadores de la «Tradición» provienen de la nobleza. Del mismo modo que el mito original se proyectaba a las Vísperas, el revisado se extiende ahora también a la Edad Media. Según esta versión, desde el principio ha existido una distinción social entre los dirigentes de la mafia y los simples seguidores, lo cual es significativo no solo porque revisa la leyenda de sus orígenes, sino también porque la perpetúa en una imagen de relaciones de clase que son emble-

máticas para el conjunto de Sicilia. La mafia representa a la clase patronal siciliana; los *mafiusi,* a sus clientes y seguidores. La mafia eran los jefes, los gobernantes, los cabezas de familia. Se les debía respeto y obediencia. Los *mafiusi* eran los seguidores y secuaces. Efectuaban las órdenes de los jefes. De este modo, buena parte de la estructura de clase y política siciliana, así como su carácter familiar, podía proyectarse en el símbolo de la mafia.

Por supuesto, la representación de la mafia como los ancianos o patrones del mundo criminal también vinculaba los dos temas causales simbolizados por los dos motivos: lo popular y espontáneo y lo aristocrático y conspirativo. La intención de Amari era revalorar y minimizar el elemento aristocrático y conspirativo del levantamiento de 1282. El mito popular acabó reponiendo a la aristocracia a su lugar original en el relato, lo cual constituyó un reconocimiento de la situación real en Sicilia. Sin embargo recuperó el elemento conspirativo de una forma que siguió permitiendo al término *mafiusi* representar el carácter anárquico, amante de la libertad y respetuoso del honor de la nación siciliana en general.

De este modo, tomó forma una noción de *mafiusi* y *mafia* a partir de una variedad de elementos históricos, folclóricos y políticos. La noción, descrita en innumerables relatos y anécdotas, o representada en canciones u obras dialectales, llegó a constituir un reflejo de la cultura y política sicilianas[3]. También sirvió como categoría de reflexión cultural. Para bien o para mal, la mafia se volvió inseparable de los sicilianos, una especie de «fantasma de la máquina» de la identidad colectiva siciliana. No obstante, al mismo tiempo, la noción fue una fuente de confusión incesante. ¿Quién, en concreto, era la mafia? ¿Eran *mafiusi* todos los sicilianos verdaderos o solo una minoría de delincuentes?

La idea de que la mafia era una expresión del carácter nacional siciliano fue expuesta por los políticos populistas y los escritores del teatro dialectal. No resulta sorprendente que a la policía italiana le hiciera poca gracia. Para ella, la mafia era una asociación delictiva.

---

[3] Que sepamos, la relación entra la mafia, tal como se refleja en el teatro dialectal y el periodismo popular, y la perspectiva siciliana de la política y la historia nunca se ha estudiado de lleno. El mejor análisis sigue siendo el de Mazzamuto, 1970. En cualquier caso, existe abundante información adicional en Loschiavo, 1962, D'Asdia, 1980 y Nicastro, 1978. También son de ayuda a este respecto las canciones populares recogidas por Antonio Uccello (1974). Por último, están por supuesto las canciones de prisión reunidas por Pitrè (1870).

Lo vemos en los informes policiales y relatos periodísticos en las fuentes pro gubernamentales a partir de la década de 1860. Enfrentado a la violencia y malestar político constantes, era tentador para el nuevo gobierno echar la culpa a una secta secreta y siniestra *(Moti,* 1981, págs. 117, 175 ss.). Denominar a esta secta *la mafia* aumentaba la sensación de misterio. Cuando, en 1865, el prefecto de Palermo informó de que el desmoronamiento de la confianza pública había permitido a la «denominada "mafia" o asociación delictiva crecer en audacia», la estaba describiendo como una asociación criminal del hampa que era capaz de ayudar a las sectas revolucionarias extremistas a fomentar el malestar público (Alatri, 1954, págs. 92-97; Brancato, 1972, págs. 36-38).

La policía deseaba definir a esta mafia de la forma más concreta posible. Sin embargo, la concepción que aceptaba ya contenía buena parte del mito de la identidad nacional y, de este modo, pese a lo mucho que intentara concretar, la ambigüedad inherente al término se reafirmaba continuamente.

A pesar de sus perspectivas opuestas, la versión nacionalista de la mafia es compatible con la que la policía elaboró para sí; de hecho, casi eran idénticas. Pero en la práctica había una diferencia importante. Los que afirmaban que la mafia era al menos en parte o en su origen una hermandad de patriotas o vengadores sociales sicilianos no solían especificar quiénes eran dichos vengadores o cómo se organizaba la hermandad. Lo cual es lógico, pues la afirmación era puramente retórica. Lo que había existido a comienzos de siglo era una red de clubes secretos o semisecretos y sociedades masónicas que trabajaban para lograr la independencia de Sicilia. Sin embargo, ni sus miembros ni las autoridades borbónicas emplearon jamás el término *mafia.* Si en el periodo posterior a 1860 se empleó el término en conexión con dichos clubes, representó un intento de asimilar las actividades de las sectas conspirativas con el mito de la lucha nacional.

La policía pareció tomarlo a veces de forma literal, lo cual pudo significar la aceptación de que existía un grupo o grupos misteriosos que, por una parte, controlaban y dirigían lo que la policía denominaba la *bassa criminalità,* mientras que, por la otra, forjaban lazos con los grupos políticos. Para la policía, penetrar el velo de secreto y descubrir el funcionamiento de dichos grupos era una inquietud central.

Así pues, nunca consideró a la mafia una organización exclusivamente delictiva. Su imagen de ella era la de algo que vinculaba a las clases elevadas y bajas de Sicilia poniendo en contacto a la elite política con el mundo criminal. Por lo tanto, desde mediados de la década de 1860, la policía consideró a la mafia una organización criminal insertada en

la política local. En sus informes, tendió a representarla, en términos concretos, como una red de círculos de extorsión protegidos desde la política; es decir, como grupos de delincuentes que aterrorizaban a la comunidad local, viviendo de la extorsión y otros ingresos ilegales, y controlando el acceso a trabajos y mercados locales. Sin embargo, estos grupos siempre estaban conectados con partidos y facciones políticas locales, a quienes apoyaban y de quienes obtenían protección.

¿Cuáles eran la identidad exacta y el sesgo político de los grupos vinculados con el crimen organizado? A partir de finales de la década de 1860, los delegados de policía locales enviaron listas de personas «peligrosas» o «sospechosas» de sus jurisdicciones. De forma invariable, dichas personas se catalogaban como «republicanos», «anarquistas», «protectores de bandoleros» y *mafiosi* (la italianización de *mafiusi).* Este surtido de etiquetas resulta significativo, pues la policía suponía que los jefes criminales estaban asociados con los enemigos políticos del gobierno y, durante todo el siglo XIX, dichos enemigos siempre fueron de la izquierda. Aun cuando los nacionalistas sicilianos verdaderos del mito retórico pueden haber sido republicanos, el ciudadano modelo de la Italia liberal era monárquico. En las décadas de 1870 y 1890, la policía consideraba el republicanismo una subversión política. El partido republicano no era ilegal, pero, sobre todo en las partes agitadas del nuevo estado, la policía lo mantenía bajo estrecha vigilancia y siempre estaba dispuesta a ver bajo cualquier brote de descontento público las maquinaciones de los conspiradores republicanos. Para la policía, los republicanos y la mafia eran a menudo dos caras de la misma moneda[4].

Su «descubrimiento» de una alianza de la mafia y sectas republicanas ya se había presupuesto en *Li Mafiusi di la Vicaria.* Allí, las dos fuerzas sociales —el partido revolucionario, personificado por el joven abogado encarcelado, y el hampa criminal, personificada por la *camorra* de la prisión— están equilibradas. La obra llega a establecer un sentimiento de analogía entre las dos partes pues, en el curso de la acción, el público se entera de que el hampa de la prisión tiene su propia organización, con reglas y jerarquías internas, igual que una secta revolucionaria.

La concepción de la naturaleza precisa de la mafia por parte de la policía no era, en lo esencial, nada más que una elaboración práctica

[4] Véanse, por ejemplo, los informes en el Archivio centrale dello stato di Palermo [ASP], Gabinetto di Prefettura, busta 29, categoria 20, fascicolo 15.

de su analogía original. Desde su punto de vista, los *mafiusi* y los republicanos eran agitadores. Asoció a los grupos republicanos con la mafia, en algunos casos, representándolos como la misma cosa, pero en otros, los separaba, representando a los republicanos como el aspecto político de la alianza, mientras que la mafia constituía el aspecto criminal más puro. En esos dos últimos casos, donde se asumía que la mafia poseía una identidad separada, la policía necesitaba formarse alguna noción de ella como organización aparte. Dadas las circunstancias, apenas sorprende que asumiera que la mafia y los republicanos no solo eran similares en naturaleza, sino también en forma. Se presumía que la mafia era una secta clandestina.

Pero tampoco cualquier clase de secta clandestina. Específicamente, era una secta mazziniana, masónica, llena de grados internos, ritos de iniciación, contraseñas y lazos con sectas hermanas. Ello formaba parte del legado jacobino-mazziniano de la Revolución Francesa en la política siciliana que, como hemos visto, tuvo un impacto tan grande en la memoria social siciliana. Esta había sido la forma organizativa que las conspiraciones revolucionarias habían adoptado en la primera parte del siglo y fue la forma organizativa que asumieron con frecuencia los grupos republicanos y otros de extrema izquierda a partir de 1860. Por lo tanto, fue la forma organizativa que se proyectó en el hampa siciliana.

Antes de continuar, tal vez debiéramos preguntarnos en qué sentido era cierta la concepción policial de la mafia. Su descripción general del crimen organizado como círculos de extorsión insertados en la política era bastante precisa. Además, había varias ciudades bajo el control de caciques políticos locales que gobernaban mediante órdenes y sus propias redes de seguidores, prescindiendo de los procedimientos e instrucciones del prefecto de Palermo. A veces, estos hombres cometían actos ilegales y llegaban a aliarse con los bandoleros para aterrorizar a sus enemigos. No todos estos déspotas locales tenían lazos con la extrema izquierda, pero muchos sí, pues les proporcionaba una coraza adicional contra las incursiones de la autoridad constituida en sus insignificantes reinos[5].

No obstante, no había nada nuevo en ello. Durante siglos, las familias terratenientes del interior siciliano habían resistido los intentos

[5] Véase, por ejemplo, los informes sobre Bivona y Naro en AS Agrigento, fascicolo 18; hay muchos otros ejemplos tanto en la región de Madonie como en Partinico y sus alrededores.

del estado de detener sus contiendas y obligarlos a someterse a la autoridad estatal. Las familias contendientes siempre habían formado partidos y buscado alianzas con otros grupos. Pero nunca se habían asociado con la mafia ni con el hampa de Palermo. Si en las décadas de 1860 y 1870 la policía tomó la persistencia de este estado de cosas como prueba de la existencia de una red extendida de grupos clandestinos encaminados a subvertir la autoridad legítima y asoció esta red con la mafia, queda de manifiesto cuánto poder tenían el mito y las imágenes que contenía en su imaginación. La simple existencia de todo tipo de alianzas, explícitas o implícitas, entre revolucionarios, descontentos y delincuentes no prueba que la policía estuviera en lo cierto al considerarlos parte de la mafia, a menos que, como a menudo era el caso, se asumiera desde el principio que la mafia era eso.

Dentro del mito retórico de la independencia siciliana, la idea de la mafia desempeñaba un papel causal doble: representaba esta lucha como espontánea y conspirativa. El tema conspirativo también servía para enlazar las actividades de la elite gobernante con las de las masas luchadoras de debajo. Desde el punto de vista de las realidades sicilianas, esta imagen posee un alto grado de contundencia. Era un reflejo de los hechos reales. Además, era una imagen que expresaba lo que sentían muchos sicilianos; es decir, se correspondía con una idea siciliana de su historia pasada a la vez que representaba muchos de sus problemas contemporáneos. Así pues, era una imagen tan adaptada a la realidad siciliana que permitió a la policía elaborar el mito en una descripción de la red de conexiones que enlazaban el delito y la política en la isla. No obstante, pese a que representaba la realidad y expresaba una experiencia social, la mafia seguía siendo una imagen; no era una realidad. Era una imagen central en un mito que dramatizaba la historia y política sicilianas dándole significado; pero la imagen no era real.

Por supuesto, la policía no fue el único grupo en Sicilia que aceptó el mito de la mafia por su valor nominal. Resulta significativo que tampoco fuera el único grupo que tratara de actuar de un modo que validara dicho mito. Hay pruebas de que los grupos delictivos, como los círculos de extorsión, asumieron de vez en cuando la forma de logia masónica revolucionaria. Sin embargo, en estos casos, la correspondencia entre mito y realidad se dio después de que el primero se hubiera formado y no antes. Así pues, las relaciones están invertidas. El mito ya no proporciona un comentario retórico y una interpretación causal de los hechos pasados, sino una perspectiva social del presente. El mito de la identidad nacional proporciona un código de conducta. La naturaleza imita al arte.

Antonio Cutrera, a quien ya hemos citado, escribió que el campo de la mafia era «el robo, la extorsión, el allanamiento de morada, el vandalismo doloso, la *vendetta* sangrienta y la ayuda mutua» (Cutrera, 1900, pág. 121). Por «ayuda mutua», Cutrera entendía lo que en Gran Bretaña se denominaban «Sociedades de Amigos», clubes populares en los que un miembro, a cambio del pago de las cuotas mensuales, tenía derecho a ciertas formas de asistencia legal o financiera. La inclusión de las Sociedades de Amigos en esta lista de actividades delictivas puede ser una nota discordante; sin embargo, su presencia indica el aspecto político de las operaciones del crimen organizado en Sicilia. La *Società di mutuo soccorso* que se propagó por todas las ciudades a finales del siglo XIX, escribió Cutrera, eran clubes políticos populistas de izquierda. Eran, continuaba, «fomentadores de la desarmonía perenne en nuestros pueblos, tanto que hasta los *mafiosi* comenzaron a organizarse en sociedades de ayuda mutua».

El ejemplo que aporta Cutrera es el de los Stoppagglieri del pueblo de Monreale durante finales de la década de 1870. Los acusa de una serie de muertes por *vendetta* y de aterrorizar a Monreale, obligando a los hombres a unirse a su sociedad y contribuir a ella con dinero. También describe a los Stoppagglieri como una hermandad republicana secreta. Escribe que llevaban al campo a la gente de la localidad a quien la sociedad deseaba intimidar y allí le «tomaban a la fuerza el juramento de los Stoppagglieri» (Cutrera, 1900, pág. 131). El escritor siciliano más reciente Michele Pantaleone añade dos detalles más a esta descripción. Los Stoppagglieri, escribe, eran un grupo de taponadores de botellas. Es más, el «juramento» de los Stoppagglieri, así como su organización jerárquica, se derivaba de la mafia carcelaria de Palermo (Pantaleone, 1970, págs. 20 y 21).

Hay que reconocer que casi nada de esto surge de los archivos policiales y judiciales —aunque son muy incompletos— o de las referencias dispersas en los periódicos contemporáneos. Hubo una serie de asesinatos (de los que sobreviven parte de los registros de los juicios) y referencias ocasionales e informes sobre «la misteriosa secta de los Stoppagglieri» en la prensa, pero nada concerniente a su forma organizativa o rituales de iniciación[6].

La opinión de Pantaleone de que los Stoppagglieri eran un grupo de «taponadores» suele aceptarse. Si la mafia se organizaba en clubes

---

[6] Las actas de los juicios están en ASP, Tribunale civile e penale di Palermo, Fascicoli di procedimenti di assize, anno 1875, b. 143, fasc. 1, 8, 9, 10. Los restantes fascículos se han perdido y faltan las actas de apelación.

de clase obrera, ¿por qué no una sociedad de taponadores? Pero el argumento parece improbable. El trabajo como «taponador» no es un oficio reconocido en Sicilia, y mucho menos organizado. De todos modos, surge de las actas judiciales que casi todos los Stoppagglieri eran obreros agrícolas. La interpretación de Pantaleone parece ser una etimología falsa. Sin embargo, es un error significativo. En Sicilia, como en Estados Unidos, han solido existir conexiones entre el crimen organizado y los sindicatos, aunque en Sicilia estas conexiones no comienzan hasta la década de 1890. Desde la perspectiva de Pantaleone, que escribe en la década de 1950, era natural asociar a los Stoppagglieri con algún oficio. Tal vez se basara en la memoria oral de Monreale. Si es así, sería un caso típico de anacronismo en la memoria social.

Quizá una explicación más probable para el nombre provenga de la expresión dialectal *dari stuppa*, cuyo significado se correspondería con 'soltar una bola' en español (Traina, 1868, *voce «stupa»).* Si este significado de argot es la base del nombre, cabría considerar que los Stoppagglieri, en lugar de ser un grupo de un oficio, eran una «Asociación de Tíos Listos».

La policía los consideraba una banda criminal implicada en diversos asesinatos por *vendetta.* No hay mención que los asocie con ningún oficio. Pero la policía estaba absolutamente convencida de que existía algún tipo de asociación Stoppaggliere. La siguiente escena, conservada en una de las declaraciones judiciales que quedan, proporciona una mejor descripción de los Stoppagglieri a los ojos de la policía. En agosto de 1872, dos hombres, Giuseppe Sinatra y Giovanni Gudetta, llegaron a tomar un trago a una taberna de Monreale. Alguien les ofreció una botella de vino, gritando al tabernero: «¡No la cojas por el tapón!» *(stuppagghiu).* Sinatra, insultado, replicó: «¿No sabes que soy uno de los Stoppagglieri?» *(«io sono de stuppagghiara»).* Los dos hombres se marcharon enfadados de la taberna y los encontraron dos horas después con un tiro en la espalda.

La otra afirmación de Pantaleone, que los Stoppagglieri tomaron su forma organizativa y juramento de iniciación de la prisión central de Palermo, no es menos interesante. Respaldaría la memoria colectiva de que la prisión central de Palermo era (y es) la sede de la mafia. Sin embargo, Cutrera da un origen distinto, aunque no totalmente incompatible. Según él, los Stoppagglieri tomaron su «fraseología, junto con parte de la mímica análoga» de una popular representación de marionetas, *Vita e Prodezze del Bandito Pasquale Bruno* (Cutrera, 1900, pág. 124). Si es así, fue una elección muy apropiada. Pasquale Bruno fue un ban-

dido del siglo XVIII del este de Sicilia, la leyenda de cuya gesta se ha incorporado en el mito conmemorativo de la lucha por la independencia de Sicilia. Según esta leyenda, Bruno, poco antes de su ejecución, formó una especie de secta patriótica entre sus compañeros de cárcel. Resulta curioso que nuestra principal fuente al respecto parezca ser el relato en el que se basó la obra de marionetas, «Pascal Bruno», escrito nada menos que por Alejandro Dumas *père*. No está claro dónde obtuvo la historia. Tal vez se basara en una leyenda siciliana local o adaptara una leyenda de la *camorra* procedente de Nápoles. Pero, en cualquier caso, la imagen de un bandolero noble que compone un conmovedor juramento en vísperas de su ejecución a manos de un tirano injusto no podría haber estado más calculada para avivar la imaginación de los jóvenes sicilianos, ya inclinados a creer que la mafia era una secta de vengadores que luchaban por la independencia de la isla.

La idea de que un grupo criminal pudiera extraer sus estatutos, juramentos y forma organizativa de la literatura barata tal vez parezca forzada. Sugiere que, en un determinado nivel, los Stoppagglieri no eran una banda de criminales curtidos ni un grupo de pendencieros políticos, sino una banda de adolescentes que se comportaban como Tom Sawyer revisando su colección de relatos de aventuras antes de embarcarse en un juego de robos. De hecho, no hay nada extraño en esta sugerencia. La mayoría de sus miembros parecen haber sido jornaleros jóvenes. No hay razón para suponer que estuvieran menos inclinados a la conducta romántica que cualquier otro grupo adolescente.

Como hemos dicho, es probable que los Stoppagglieri se encontraran con el relato de Pasquale Bruno en una adaptación del teatro de marionetas, que eran una forma común de entretenimiento popular y había compañías que recorrían la isla. Desde hacía tiempo, el tema habitual era el romance de caballería. Pitrè señala que toda la ciudad de Palermo parecía estar de duelo cada vez que el teatro de marionetas representaba la muerte de Roldán (Pitrè, 1913). Sin embargo, a comienzos del siglo XIX la literatura «patriótica» empezó a ser adaptada para dicho teatro. De esta forma, la versión de Amari de las Vísperas de 1282 pudo llegar, en forma dramatizada, hasta a las aldeas de las montañas. *Li Mafiusi di la Vicaria* también se adaptó y se sigue representando a veces en la actualidad. De esta forma, los miembros de la banda de los Stoppagglieri se habrían enterado de la leyenda sobre la participación de la mafia en el levantamiento de 1860, así como de la leyenda de Pasquale Bruno con su escena de prisión. Así pues, es fácil imaginar por qué los Stoppagglieri creían que su rito de iniciación era el genuino.

Cammareri Scurti, dirigente socialista del siglo XIX de Trapani, denominó a la mafia la «*bassa cavalleria*» o 'caballería baja', citando la predilección de los jóvenes *mafiosi* por los caballeros heroicos del teatro de marionetas. Añade el significativo detalle de que estos *mafiosi* provinciales también aprendían a hablar como la mafia por el teatro de marionetas. Muchos de estos tenían su base en Palermo, por lo cual muchos de los titiriteros hablaban su dialecto. Sus representaciones eran en buena medida improvisaciones y cuando estas compañías de Palermo representaban *Li Mafiusi di la Vicaria*, los titiriteros hacían que los *mafiosi* hablaran en argot, lo cual resultó muy popular. Poco a poco, el uso del argot se extendió a otros personajes de tipos duros representados por los titiriteros. De este modo, Cammareri Scurti descubre otra línea de difusión del mito de la mafia. El teatro de marionetas no solo extendió el mito de la lucha nacional en la forma precisa en que la conexión de la mafia con esa lucha se afirmaba más explícitamente, sino que también difundió un modo de hablar y actuar que supuestamente caracterizaba a esta secta de vengadores sociales (cfr. Constanza, 1964).

Por supuesto, los Stoppagglieri no solo participaban en un juego imaginario. Es probable que estuvieran en el fondo de una guerra de bandas en Monreale que declaraba diversas víctimas. No obstante, la diferencia entre jugar a la mafia y ser mafia tal vez sea solo circunstancial. Monreale padeció agitación política durante finales de la década de 1860 y la de 1870. Además, las tensiones políticas se vieron exacerbadas por varias reyertas sangrientas entre las familias acomodadas. Los miembros de los Stoppagglieri parecen haber sido empleados por algunas de estas familias y tal vez fuera este el mecanismo por el que se vieron arrastrados a una cadena de asesinatos.

Sean cuales fueren sus orígenes y su naturaleza verdadera, pronto pasaron a la memoria social como la «secta misteriosa» por excelencia. La primera comunidad inmigrante siciliana en Estados Unidos se formó a mediados del siglo XIX en Nueva Orleans. Al comienzo de la década de 1880, surgió allí una guerra de bandas. En la década de 1890, al modo típicamente siciliano, ambas bandas implicadas decían a la policía que la otra era parte de *La Mafia*. Es más, una de ellas añadió que sus enemigos pertenecían a una secta específica de la mafia, llamada «La Asociación de los Stoppagglieri» (Nelli, 1976, pág. 43; cfr. la referencia en Scalici, 1980, pág. 53).

Puede que los Stoppagglieri fuera la primera banda criminal de Sicilia que empleara, en palabras de Cutrera, «la fraseología y mímica análoga» de una sociedad secreta, pero de ningún modo la última.

Otros grupos criminales llevaron la analogía mucho más lejos. Al igual que antes en ese mismo siglo las sectas revolucionarias, la Fratellanza de Favara, en la provincia de Agrigento, en la década de 1880, poseía un conjunto de contraseñas, como «Muerte a los Tiranos», «República Universal» y «Fraternidad». Muchos de los lemas, juramentos y contraseñas de la Fratellanza presentan una semejanza notable con el juramento de los Fratelli Pugnalatori, secta revolucionaria creada por Giambattista Falcone en 1857 (en Caso, 1908, págs. 9 y 10). De algún modo, los juramentos de estas fraternidades revolucionarias se habían conservado y transmitido, aunque no sabemos si la Fratellanza obtuvo su juramento de las sectas de izquierda activas en la zona de Favara durante toda la década de 1860 o si, como los Stoppagglieri, lo tomaron de la ficción popular (sobre la Fratellanza, véase Lestingi, 1884; Colacino, 1885; De Luca, 1897).

La Fratellanza se consideraba parte de una red de sectas revolucionarias. Según su «estatuto», si un «hermano» era enviado por el «*capo* jefe» a otro pueblo, tenía que presentarse al *capo* de dicho pueblo y someterse a un interrogatorio. Le preguntarían su nombre, de dónde provenía, dónde se había «hecho» (miembro) y la fecha de su iniciación. La fecha era siempre el 25 de marzo. Cuando le preguntaban quién estaba en su iniciación, tenía que responder *bona gente.* Cuando le preguntaban quién era esa «buena gente», tenía que hacer un círculo con la mano y decir «la honorable Fratellanza», cuyos miembros iban de «tres personas a noventa millones».

La idea de la «república universal» y la *bona gente* figura en buena parte del ritual de la Fratellanza, al igual que la fecha, 25 de marzo. Se trata de la festividad de la Anunciación y era empleada por la Fratellanza como la fecha del comienzo de la república universal. En el ritual de iniciación, se pinchaba el dedo del candidato y se salpicaban unas gotas de sangre sobre una imagen impresa de Santa Maria Anunziata. Luego la imagen se colocaba en las manos ahuecadas del candidato y se prendía fuego. Mientras ardía, repetía el siguiente juramento:

> Juro por mi honor ser fiel a la Fratellanza igual que la Fratellanza me es fiel a mí. E igual que esta santa y estas gotas de sangre arden, derramaré toda mi sangre por la Fratellanza. E igual que estas cenizas no pueden volver a su estado original y esta sangre a su estado original, jamás podré abandonar la Fratellanza (Colacino, 1885, págs. 178 y 179).

Esta ceremonia de iniciación resulta sorprendente por dos razones. En primer lugar, los miembros de la Fratellanza se calculaban en torno

a los quinientos (De Luca, 1897). Aun cuando concedamos que una gran proporción de ellos eran probablemente coaccionados —miembros locales que se unían o aportaban dinero bajo amenaza—, el número sigue siendo demasiado grande para una organización estrictamente delictiva. Además, la Fratellanza estaba vinculada a facciones políticas de izquierda de los pueblos vecinos (los informes de las prefecturas mencionan ligas masónicas republicanas en muchos de los pueblos circundantes). En este contexto, es difícil mantener que la ideología política revolucionaria y la ceremonia de iniciación no fueran más que una tapadera para las actividades delictivas. Por lo menos en la mente de muchos de sus miembros, la Fratellanza luchaba genuinamente por la república de la *bona gente.* Los asesinatos de los que tal vez fuera responsable también siguen este patrón. Los dirigentes de la Fratellanza deseaban establecer su control sobre toda la zona de Favara, lo que llevó al conflicto con otros grupos políticos y asociaciones obreras. La serie de asesinatos no estaban conectados con la extorsión, sino que fueron resultado de *vendettas* con sociedades de ayuda mutua rivales que trataban de extender su control sobre el mismo territorio (Lestingi, 1884, pág. 455).

Lo segundo que sorprende del ritual de iniciación es que es muy parecido a los empleados por los gánsteres siciliano-estadounidenses en el siglo XX. En 1930, Joe Valachi fue iniciado en la Cosa Nostra mediante este ritual. En 1947, Jimmy Frattiano fue iniciado en la familia de Joe Dragna en Los Ángeles con el mismo ritual (Maas, 1969, pág. 88; Demaris, 1981, págs. 1-3).

Al final de la década de 1920, los dirigentes de varias «familias» siciliano-estadounidenses de la zona de la ciudad de Nueva York fueron reunidos por la curiosa figura del señor Maranzano. Ex seminarista e historiador aficionado procedente de Castellamare, en la provincia de Palermo, Maranzano trató de unir a estas familias en una única organización. Aunque su modelo organizativo era la legión romana, modelo que también se había empleado en las sectas sicilianas, se daba buena cuenta de la dimensión siciliana de la organización. La forma de su asociación y la ceremonia de iniciación se derivaban del pasado sectario siciliano. El nombre que escogió estaba bien adaptado: La Cosa Nostra, es decir, nuestra cosa «siciliana» (Maas, 1969; Nelli, 1976).

Con el liderazgo de Maranzano y su más famoso sucesor, Lucky Luciano, la mafia estadounidense continuó conservando muchos de los símbolos de una sociedad secreta del siglo XIX. Aunque los jefes del hampa siciliana en Estados Unidos jamás fueron los malos de cartón de las malas películas y series de televisión, de ningún modo podrían

considerarse idealistas políticos o adolescentes descarriados. Eran criminales profesionales. ¿Por qué se organizaron de esas formas al parecer tan inapropiadas?

Sin duda, la vanidad personal desempeñó un papel. No es una coincidencia que Joe Bonanno, quien especifica que la «Tradición» tuvo sus orígenes en un grupo de nobles de la Edad Media, incluya en su autobiografía una foto del «emblema familiar» junto con un análisis de los orígenes nobles de la familia Bonanno en la Edad Media. Pero la vanidad no es la única razón posible. Otra es que al realzar su tradición imaginada, la mafia estadounidense trataba también de adherirse (o aparentar hacerlo) a un «código de honor» criminal, lo cual prestaba a su actividad un aire de legitimidad. ¿Pero legitimidad a los ojos de quién? El ritual de iniciación, así como sus contraseñas, eran secretos. ¿A quién beneficiaba la farsa? Tal vez no se trate tanto de que la mafia se coloque como «hombres de honor» ante su comunidad como de delincuentes que juegan a ser la mafia.

Todas las explicaciones convergen en un único punto: la mafia estadounidense trató de comportarse de un modo que imaginaba coherente con sus orígenes y tradiciones. Hacían más que conservar formas derivadas del «viejo país»: se estaban conmemorando a sí mismos de forma consciente. Hemos visto que la memoria social es a menudo anacrónica. El pasado se recuerda en el presente, donde este proporciona el contexto externo mediante el que se interpreta el pasado. Pero lo opuesto no es menos cierto: la visión de una sociedad del presente puede ser anacrónica también. La memoria social se fija en contextos internos, en imágenes y relatos. Estas imágenes y relatos estabilizan la memoria social, permitiéndole que se transmita. Al mismo tiempo, las imágenes, costumbres y motivos causales que estructuran la memoria social proporcionan unas coordenadas mediante las cuales se puede entender el presente en virtud del pasado recordado. Al conservar las formas antiguas, la mafia mostró cómo la percepción del presente puede seguir dominada por perspectivas del pasado.

¿Por qué debía representar la mafia su propio mito? Al actuar de un «modo tradicional», los grupos suelen buscar validar su idea particular del pasado. Es como si el pasado pudiera «resultar cierto» si se conmemora con la asiduidad precisa. La conmemoración estricta de creencias sobre el pasado parece probar que dichas creencias están bien fundadas. El pasado proporciona a la sociedad pautas de lo que es bueno y lo que es real. Las sociedades tratan de probar que esas pautas son verdaderas viviendo según ellas. Al hacerlo, validan sus creencias. A este respecto no importa si las creencias son verdaderas o no. Como en el

caso del motivo del honor sexual restaurado, lo que importa es el significado. La fraternidad secreta idealista de vengadores sociales y patriotas sicilianos es un mito; pero sigue siendo un mito que, de una u otra forma, la sociedad siciliana ha buscado continuamente hacer verdadero.

La invasión aliada de 1943 llegó de sorpresa a la población siciliana. No tenía precedentes en su historia reciente y por ello le resultó doblemente difícil comprenderla. Los sicilianos se vieron obligados a volver a sus mitos. Aunque las tropas de Estados Unidos y la Commonwealth llegaron como libertadores, venían de África y parecían traer consigo a los *Marrocchini,* que trataron de cometer ultrajes, pero fueron detenidos por los eternos defensores del honor familiar siciliano, la mafia.

Los sicilianos descubrieron después que el gobierno de Estados Unidos se había puesto en contacto con el dirigente de banda siciliano-estadounidense Lucky Luciano en una prisión estatal de Nueva York. Era otro paralelo. ¿No habían buscado las fuerzas revolucionarias la ayuda del dirigente del hampa en otras ocasiones? ¿No se había celebrado la reunión en una celda de la cárcel? ¿No había sido allí donde se había planeado el levantamiento en Palermo? (cfr. Gaja, 1974, cap. 6).

Todos estos paralelos eran aparentes. Los aliados no habían empleado tropas marroquíes en Sicilia. El gobierno estadounidense se había puesto en contacto con Lucky Luciano sobre la seguridad de los muelles neoyorquinos, no sobre la invasión de Sicilia. En cualquier caso, no hubo un levantamiento en Palermo en 1943. En la situación real, los paralelos no solo eran aparentes, sino además engañosos. A menudo los aliados y los sicilianos no pudieron comprender las intenciones del otro. La intención de los aliados no era la conquista de Sicilia; llegaron para combatir a las fuerzas de Aix. La comprensión siciliana de los acontecimientos de 1943 fue anacrónica. En un contexto externo sin precedentes y a menudo incomprensible, los sicilianos experimentaron el presente mediante las imágenes de la memoria colectiva.

Sin embargo, hubo un paralelo menos aparente. El separatismo había sido un tema subyacente en la política del siglo XIX, y también estaba asociado con la mafia. En 1943, dicho tema se reafirmó. Como había ocurrido antes con frecuencia, en el vacío creado por el derrumbe político, surgió un movimiento que exigió la independencia de Sicilia. El separatismo siciliano era un tema enlazado también con la mafia, pues el mito de la identidad nacional representaba al *mafiusu* como

un luchador por la libertad de Sicilia. De este modo, los organizadores del movimiento separatista, invocando la leyenda de 1860 como precedente, alistaron al bandido Salvatore Giuliano en su movimiento (Carcaci, 1977, págs. 167-170, 184-186, 219-225; Barbagallo, 1974, págs. 67-71).

El apoyo que los aliados parecieron dar al principio a los separatistas y el hecho de que la marina de Estados Unidos se hubiera puesto en contacto con Lucky Luciano fueron tomados como pruebas de la conspiración. En realidad, la mayoría de estos paralelos fueron imaginarios. El movimiento independentista siciliano nunca fue controlado por la mafia siciliana ni estadounidense. Sin embargo, en la mente de la mayoría de los sicilianos, sí lo fue. En 1946, el dirigente de los separatistas, Andrea Finocchiaro-Aprile, tuvo que aceptar la etiqueta de mafia. Descubrió que fuera de la memoria social, la historia y política sicilianas no eran comprensibles para los mismos sicilianos. Si la mafia no existiera, observó, sería necesario inventarla.

Conclusión

> por espiral tras espiral de la concha de la memoria que aún nos conecta
>
> H. D.,
> «La vara florida»

En su esfuerzo por presentar la memoria como un objeto digno de estudio, los historiadores orales llegan a veces a asunciones heroicas. El historiador oral británico Ewart Evans ha escrito hace poco que la vida de los colonos en Irlanda occidental es «apenas diferente de las de sus antepasados que vivieron en época neolítica» y que son una «gente ligada inextricablemente con los albores de la historia» (1987, pág. 2). Esta es la imagen familiar de una comunidad tradicional, aislada de la corriente del tiempo; una comunidad donde, como expresa el mismo Evans, «su modo de vida y su pensamiento [se ven] mínimamente afectados por la civilización urbana». Dichas comunidades parecen ser las depositarias de una sabiduría popular atemporal, que es conservaba con cuidado y transmitida fielmente por incontables generaciones.

En realidad, estas imágenes de continuidad ininterrumpida suelen ser ilusiones. La transmisión de la memoria social es un proceso de evolución y cambio. Sin embargo, estos cambios pueden estar ocultos para la misma comunidad, pues, para ella, sus reservas de recuerdos —sus técnicas, sus relatos y sus identidades colectivas— parecen ser cosas que siempre han permanecido igual. Pero es solo una apariencia, un resultado del continuo borrado del recuerdo a medida que cambia. El proceso de cambio en una comunidad agraria tradicional puede ser lento; sin embargo, dichas comunidades no están fuera de la historia.

Si la memoria no puede tomarse como la fiel portadora del conocimiento ni como el registro de la experiencia pasada, ¿puede tener algún otro interés para el historiador? La respuesta es muy sencilla: bajo el despliegue de conocimiento y la representación de la experiencia, bajo los hechos, emociones e imágenes con los que parece llenarse la memoria, solo estamos nosotros. Somos nosotros quienes recordamos y es a nosotros a quienes en definitiva se refieren el conocimiento, las emociones y las imágenes. Lo que está oculto en los modelos de memoria como una superficie sobre la cual se transcribe un conocimiento o experiencia es nuestra propia presencia en el fondo. Sea en sí la memoria un objeto puramente neurológico o epistemológico, no podemos saber ni experimentar nuestros recuerdos a menos que no los «pensemos» primero; y en el momento en que «pensamos» en nuestros recuerdos, recordándolos y articulándolos, dejan de ser objetos y se convierten en parte de nosotros. En ese momento, nos encontramos indisolublemente en su centro.

Solo es posible compartir con otros nuestros recuerdos haciéndolos primero parte de nosotros. De este modo, los historiadores tienen razón al mostrar escaso interés en los relatos puramente teóricos de la memoria en sí. Solo se vuelve vital para ellos cuando está en contexto, pues es en ese punto cuando comienza su relato. El único tipo de relato teórico que probablemente les resultará útil a los historiadores es, por lo tanto, el que describe lo que sucede cuando la memoria llega a la superficie y lo que sucede cuando pensamos, articulamos y transmitimos nuestros recuerdos. Así pues, este libro se ha concentrado en describir lo que hace la memoria. Tiene un inmenso papel social. Nos dice quiénes somos, insertando nuestros yoes presentes en nuestros pasados y, de este modo, sustentando cada aspecto de lo que los historiadores suelen llamar ahora *mentalités*. Para muchos grupos, esto significa volver a armar el rompecabezas: inventar el pasado para que se ajuste al presente o, igualmente, el presente para ajustarlo al pasado. Conservamos el pasado a expensas de descontextualizarlo y borrarlo parcialmente.

Vimos que la reordenación en secuencias, la descontextualización y la supresión de la memoria social con el fin de darle un nuevo significado es un proceso social y además uno cuya historia es a veces recuperable. Luc de Heusch hace un interesante comentario: «Los mitos congoleños —escribe— son intercambiados como mercancía. Pero, propiamente hablando, carecen de valor. No son producto del trabajo y desafían cualquier intento de apropiación, ya sea privado o colectivo [...] Incluso eluden la función ideológica que los reyes tratan invaria-

blemente de obligarles a cumplir» (1982, pág. 247). La transmisión y difusión de las imágenes y relatos de la memoria social no es una forma de comercio menos improbable. Esas imágenes no están tocadas por la mano de ningún pintor; esos relatos no pueden llevar derechos de autor. De hecho, el comercio no es más que el intercambio de ideas. No obstante, pese a que todas esas ideas son intangibles, su transmisión y difusión sigue siendo un proceso real. La memoria social parece estar sometida a la ley de la oferta y la demanda. Pueden suministrarse recuerdos; deben surgir en puntos específicos. Pero, para sobrevivir más allá del presente inmediato y, sobre todo, para sobrevivir en transmisión e intercambio, también deben satisfacer una demanda. Una tradición sobrevive en una versión oicotípica porque para el grupo que la recuerda solo esta versión parece adecuada. Bajo este sentimiento de «adecuada» pueden haber factores sociológicos, culturales, ideológicos o históricos. Una tarea que los historiadores orales podrían emprender es explicar cómo y por qué ciertas tradiciones son adecuadas para las memorias de determinados grupos.

La historia de la memoria social es también la de su transmisión. Vimos en la memoria social francesa que la imagen de Roldán pasó por las guerras de religión, la Revolución e incluso la Resistencia. No hay nada sorprendente en ello. Mientras el relato de Roldán sobreviviera, su imagen siempre sería recordada como la personificación del coraje y valor heroicos frente a circunstancias desesperadas. Roldán también viajó con los conquistadores y colonos al Nuevo Mundo. Allí fue parte de la materia prima con la que se forjaron innumerables leyendas locales. Una sociedad necesita sus héroes; y Roldán es uno de los muchos que la cultura occidental ha inventado para satisfacer la demanda. Una sociedad también necesita sus villanos, aunque solo sea para mantener ocupados a los héroes. De este modo, en Norteamérica, el heroico Roldán podría enfrentarse al traidor Ganelón en la versión de Hollywood del gánster italoestadounidense. Del teatro de marionetas a la gran pantalla, del ferviente luchador por la libertad de las barricadas de Palermo a «Little Caesar» que muere mientras musita: «¿Es el final... Rico?», la imagen del *mafioso* también ha viajado lejos. Los cambios que ha sufrido en esta trayectoria son en parte socioculturales y en parte tecnológicos. El mito se ha convertido en cine. Tal vez haya otro relato digno de contarse por la luz que arroja sobre la experiencia histórica de Norteamérica en la primera parte del siglo XX

Los recuerdos mueren, pero solo para ser reemplazados por otros. Al intentar explicar qué significan realmente las imágenes y los relatos en la memoria social, vimos una tendencia al desliz de un *topos* a otro,

o también a racionalizar las imágenes y los relatos recontextualizándolos en otras formas. Parece que a veces solo nos engañamos cuando pensamos que estamos «bajando del pedestal» a la memoria social separando el mito del hecho: tal vez no obtengamos más que otro relato. Ello no significa que debamos aceptar la memoria social de forma pasiva y acrítica. Podemos entrar en diálogo con ella, examinar sus argumentos y probar sus afirmaciones factuales. Pero este interrogatorio no puede descubrir toda la verdad. Es un error imaginar que, después de haber exprimido sus hechos, examinado sus argumentos y reconstruido sus experiencias, es decir, de haberla convertido en historia, hemos terminado con ella.

Bibliografía

ABRAHAM, D. P., 1964, «Etno-history of the empire of Mutapa», en Vansina *et al.*, 1964, págs. 104-126.

ABRAHAMS, R. D., 1968, «Introductory remarks to a rhetorical theory of folklore», *Journal of American Folklore,* vol. LXXXI, págs. 143-158.

Actes, 1981, *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1981, vol. XL.

AJELLO, A., 1868, *Angelo Pugliese: ovvero don Peppino il Lombardo,* Palermo.

ALATRI, P., 1954, *Lotte politiche in Sicilia sotto il governo della Destra,* Turín.

ALESSIO, G. C. (ed.), 1982. *Cronaca di Novalesa,* Turín.

ALEXANDER, M., 1966, *The Earliest English Poems,* Londres.

ALLPORT, F. H., 1955, *Theories of Perception and the Concept of Structure,* Nueva York.

ALONGI, G., 1996, *La Maffia,* Turín, reimpreso en Palermo, 1977.

AMARI, M., 1882, *Racconto popolare del Vespro Siciliano,* Palermo, reimpreso en Palermo, 1982.

AMICO, G. G., 1972. *Codece segreto della Mafia,* Milán.

ANDERSSON, T. M., 1964, *The problem of Icelandic Safa origins,* New Haven.

ANDERSSON, T. M. y MILLER, W. I., 1989, *Law and Literature in Medieval Iceland,* Stanford, CA.

ANIDO, N., 1980, «*Pajadas et dasafios* dans le Rio Grande do Sul: le défi effronté d'une littérature orale partie à la conquête de l'immortalité», *Cahiers de littérature orale,* vol. V, págs. 142-171.

Anthropologie criminelle, 1901, *V Congrés international d'anthropologie criminelle,* Amsterdam.

ARDENER, S. (ed.), 1975, *Perceiving Women,* Londres.

ARMSTRONG, R. G., 1964, «The use of linguistic and ethnographic data in the study of Idoma and Yoruba history», en Vansina *et al.*, 1964, págs. 127-144.

ARON-SCHNAPPER, I. D. y HANET, D., 1980, «D'Herodote au magnétophone: sources orales et archives orales», *Annales ESC,* vol. XXXV, págs. 183-199.

ASCHIERI, L., 1985, *Le Passé recomposé,* Marsella.

ASOR-ROSA, A., 1966, *Scrittori e popolo,* Roma.
ATTANASIO, S., 1976, *Sicilia senza Italia: luglio-agosto 1943,* Milán.
AUERBACH, E., 1953, *Mimesis,* Princeton, NJ.
AUSTIN. J. L., 1946, «Other minds», *Proceedings of the Aristotelian Society,* suplemento XX, págs. 148-187.
AUTRAND, F., 1977, «Les dates, la mémoire et les juges», en B. Guenée (ed.), *Le Métier d'historien au moyen âge,* París, págs. 157-182.
AZEVEDO, J. L. d', 1947, *A evolução do Sebastianismo,* 2.ª ed., Lisboa.
BACZKO, B., 1984, *Les Imaginaires sociaux,* París.
BADDELEY, A. D., 1976, *The Psychology of Memory,* Nueva York.
— 1990, «The psychology of remenbering and forgetting», en T. Butler (ed.), *Memory,* Oxford, págs. 33-60.
BARBAGALLO, S., 1974, *Una rivoluzione mancata,* Catania.
BARTHES, R., 1966, «L'introduction à l'analyse structurelle des récits», *Communications,* vol. VIII, págs. 1-27.
— 1970, «L'ancienne rhétorique, aide-mémoire», *Communications,* vol. XVI, págs. 172-229.
BARLETT, F. C., 1932, *Remembering,* Cambridge.
BATHILY, A., 1975, «A discussion of the traditions of Wagadu with some reference to ancient Ghana», *Bulletin d l'Institut fondamental d'Afrique noire,* ser. B, vol. XXXVII, parte 1, págs. 1-94.
BAUML, F. H., 1980, «Varieties and consequences of medieval literacy and illiteracy», *Speculum,* vol. LV, págs. 237-265.
BAXANDALL, M., 1971, *Giotto and the Orators,* Oxford.
BAZIN, J., 1979. «La production d'un récit historique», *Cahiers d'études africaines,* vol. XIX (73-76), págs. 435-483.
BEIDELMAN, T. O., 1970, «Mith, legend and oral history», *Anthropos,* volumen LXV, págs. 74-97.
BEIDELMAN, T. O. y FINNEGAN, R., 1972, «Approaches to the study of African oral literature», *Africa,* vol. XLII, págs. 140-147.
BELL, D. H., 1986, *Sesto San Giovanni,* New Brunswick.
BELMONT, N., 1984, «Mythologie des métiers: à propos de "Legendes et curiosités des métiers de Paul Sebillot"», *Ethnologie française,* vol. XIV, páginas 45-56.
BENEDIKTSSON, J., 1986, *Íslendingabók. Landnámabók,* Reikiavik.
BENNISON, G., 1968. «Repetition in oral literature», *Journal of American Folklore,* vol. LXXXI, págs. 289-303.
BERCÉ, Y.-M., 1974, *Histoire des Croquants,* Ginebra.
— 1987, *Revolt and Revolution in Early Modern Europe,* Manchester.
BERKTAY, H., 1990, «The rise and current impasse of Turkish nationalist historiography», *Periplus.*
BERLIN, I., 1960, «History and Theory. The concept of scientific history», *History and Theory,* vol. I, págs. 1-31.
BERNARDI, B., PONI, C. y TRIULZI, A. (eds.), 1978, *Fonti orali — oral sources— sources orales,* Milán.

Bertaux, D. y Bertaux-Wiame I., 1980, «Autobiographische Erinnerung und kollektives Gedächtnis», en L. Niethammer (ed.), *Lebenserfanrung und kollektives Gedächtnis,* Frankfurt, págs. 108-122.
Bertaux-Wiame, I., 1982, «The life history approach to the study of internal migration», en P. Thompson (ed.), *Our Common History,* Londres, páginas 186-200.
— 1985, «Jours paisibles à Sèvres», *Life Stories/Récits de vie,* vol. I, págs. 16-28.
Bertolotti, M., 1979, «Le ossa e la pelle dei buoni. Un mito popolare fra agiografia e stregoneria», *Quaderni storici,* vol. XLI, págs. 470-499.
Bethmann, L. y Waitz, G. (eds.), 1878, *Scriptores rerum langobardicarum et italicarum saec. VI-IX,* Hannover.
Beumann, H., 1951, «Topos und Gedankengefüge bei Einhard», *Archiv für Kulturgeschichte,* vol. XXXIII, págs. 337-350.
Bishop, P. y Mallie, E., 1987, *The Provisional IRA,* Londres.
Black-Michaud, J., 1975, *Cohesive Force,* Oxford.
Bloch, M., 1961, *Feudal Society,* Londres.
Bohannan, L., 1952, «A genealogical charter», *Africa,* vol. XXII, páginas 301-315.
Bonanno, J., 1983, *A Man of Honor,* Nueva York.
Bonheur, G., 1963, *Qui a cassé le vase de Soissons?,* París.
Bonnain, R. y Elegoët, F., 1978, «Les archives orales: pour quoi faire?», *Ethnologie française,* vol. VIII, págs. 348-355.
Bonnain-Moerdyk, R. y Moerdyk, D., 1977, «A propos du chiavari; discours bourgeois et coutumes populaires», *Annales ESC,* vol. XXXII, páginas 381-398.
Bonte, P. y Echard, N., 1976, «Histoire et histoires. Conception du passé chez les Hausa et les Twareg Kel Gress de l'Ader (République du Niger)», *Cahiers d'études africaines,* vol. XVI (61-64), págs. 237-296.
Bordone, R., 1988, «Memoria del tempo negli abitanti dei comuni italiani all'età di Barbarossa», en *Il tempo vissuto,* Bolonia, págs. 47-62.
Borges, J. L., 1956, *Ficciones,* Buenos Aires.
Bosi, E., 1979, *Memória e sociedade. Lembranças de velhos,* São Paulo.
Bosio, G., 1981, *Il trattore ad Acquanegra,* Bari.
Bottéro, J., 1974, «Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne», en J. Vernant *et al., Divination et rationalité,* París, págs. 70-197.
— 1987, *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux,* París.
Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* París.
Bouvier, J. C., 1980, *La mémoire partagée. Lus-la-Croix-Haute (Drôme),* Valence.
Bouvier, J. C., Bremondy, H. P. y Joutard, P., 1980, *Tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes,* París.
Bozon, M. y Thiesse, A.-M., 1986, «The collapse of memory: the case of farm workers (French Vexin, pays de France)», *History and Anthropology,* vol. II, parte 2, págs. 237-259.
Brancato, F., 1953, «Origini e carattere della rivolta palermitana del settembre 1866», *Archivio storico siciliano,* 3 ser., vol. V, parte 1, págs. 139-205.

— 1956, *La storia della Sicilia post-unificazione,* vol. 1, *Il primo ventennio,* Palermo.
— 1958, «Mafia e brigantaggio», *Quaderni del Meridione,* vol. 1, parte 3, páginas 326-328; parte 4, págs. 415-420.
— 1964, «Genesi e psicologia della mafia», *Nuovi quaderni del Meridione,* volumen II, parte 5, págs. 5-27.
— 1972, «La mafia nell'opinione pubblica e nelle inchieste dall'Unitá al Fascismo», en *Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno della mafia in Sicilia,* doc. XXIII, 2 septies, Roma.
BRAULT, G. J., 1978, *The Song of Roland. An Analytical Edition,* vol. I, Londres.
BRAVO, A., 1982a, «Italian peasant women and the First World War», en P. Thompson (ed.), *Our Common History,* Londres, págs. 157-170.
— 1982b, «Solidarity and loneliness: Piedmontese peasant women at the turn of the century», *International Journal of Oral History,* vol. III, parte 2, páginas 76-91.
BRAVO, A., PASSERINI, L. y PICCONE STELLA, S., 1982, «Modi di raccontarsi e forme di identità nelle storie di vita», *Memoria,* vol. VIII, parte 2, páginas 101-113.
BRAVO, A. y SCARAFFIA, L., 1979, «Ruolo femminile e identità nelle contadine delle Langhe», *Rivista di storia contemporanea,* vol. VIII, págs. 21-55.
BREMOND, C., 1977, «The clandestine ox: transformations of an African tale», *New Literary History,* vol. VIII, págs. 393-410.
— 1979, «Morphologie d'un conte africain», *Cahiers d'études africaines,* volumen XIX (73-76), págs. 485-499.
BROOKE, C. N. L., 1976, «Geoffrey of Monmouth as a historian», en *ídem et al.* (eds.), *Church and Government in the Middle Ages,* Cambridge, págs. 77-91.
BROWN, P. R. L., 1977, Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours. Ponencia.
— 1981, *The Cult of the Saints,* Londres.
Bulletin, 1982, *Bulletin de l'Institut d'histoire du temps présent,* supl. III.
BURKE, P., 1978, *Popular Culture in Early Modem Europe,* Aldershot.
BUTTERFIELD, H., 1931, *The Whig Interpretation of History,* Londres.
BUTTITTA, A. (ed.), 1968, *Il convegno di studi per il 52° anniversario della morte di Giuseppe Pitrè,* Palermo.
BYNUM, C. W., 1984, «Women's stories, women's symbols», en R. L. Moore y F. E. Reynolds (eds.), *Anthropology and the Study of Religion,* Chicago, páginas 105-125.
— 1987, *Holy Feast and Holy Fast,* Berkeley, CA.
BYOCK, J. L., 1982, *Feud in the Icelandic Saga,* Berkeley, CA.
— 1986, «The age of the Sturlungs», en E. Vestergaard (ed.), *Continuity and Change,* Odense, págs. 27-42.
— 1988, *Medieval Iceland,* Berkeley, CA.
CABRÉ, M., 1990, *El monacat femení a la Barcelona de l'Alta edat mitjana: Sant Pere de les Puel.les,* Barcelona.
CADORNA, G. R., 1988, «II sapere dello scriba», en Rossi 1988b, págs. 3-28.

CAGGIANO, G., 1950, *Mala vita,* Milán.
CAMMARATA, F., 1969, *Pupi e mafia,* Palermo.
CAMPBELL, J., 1986, *Winston Churchill's Afternoon Nap,* Nueva York.
CANTEL, R., 1980, «De Roland á Lampião ou la littérature populaire du Nordeste Brésilien», *Cahiers de littérature órale,* vol. V, págs. 27-63.
CAPUANA, L., 1892, *La Sicilia e il brigantaggio,* Roma.
CARCACI (Francesco Paternò Castello, duca di Carcaci), 1977, *Il movimento per l'indipendenza della Sicilia,* Palermo.
CASEY, E. S., 1987, *Remembering,* Bloomington, IN.
CASO, G., 1908, *Giambattista Falcone e la setta dei Fratelli Pugnalatori,* Foggia.
CAVALLO, G., 1988, «Cultura scritta e conservazione del sapere: dalla Grecia antica all'Occidente medievale», en Rossi 1988b, págs. 29-67.
CHADWICK, H. M., 1912, *The Heroic Age,* Cambridge.
CHANDLER, B. J., 1978, *The Bandit King. Lampião of Brazil,* College Station, TX.
CHAVANON, J. (ed.), 1897, Adémar de Chabannes, *Chronique,* París.
CINGOLANI, S., 1991, «"Pur remenbrer des ancessurs"», en G. Severino y F. Simoni (eds.), *Storiografia e poesía nella cultura medioevale.*
CIRESE, A. M., 1968, «Giuseppe Pitrè; storia locale e antropologia», en Buttitta, 1968, págs. 19-51.
CIUNI, R., 1979, «Un secolo di Mafia», en *Storia di Sicilia,* vol. IX, Nápoles.
CLANCHY, M. T., 1970, «Remembering the past and the good old law», *History,* vol. LV, págs. 165-176.
— 1979, *From memory to Written Record,* Londres.
COHEN, D. W., 1989, «The undefining of oral tradition», *Ethnohistory,* volumen XXXVI, págs. 9-18.
COHEN, G., 1976, «Visual imagery in thought», *New Literary History,* vol. VII, págs. 513-523.
COLACINO, T. V., 1885, «La Fratellanza: associazione di malafattori», *Rivista di discipline carcerarie,* págs. 177-189.
COLAJANNI, N., 1885, *La delinquenzia della Sicilia, e le sue cause,* Palermo.
— 1900, *Nel regno della Mafia,* Palermo, reimpreso en Palermo, 1971.
COLLARD, A., 1989, «Investigating "social memory" in a Greek context», en E. Tonkin *et al.* (eds.), *History and Ethnicity,* Londres, págs. 89-103.
COLLINS, R. J. H., 1983, «Theodebert I, "rex magnus Francorum"», en C. P. Wormaid (ed.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society,* Oxford, págs. 7-33.
COLLOMB, G., 1982, «Le discours de la légende et le discours de l'histoire», *Le monde alpin et rhodanien,* vol. X, págs. 89-99.
COMMAGER, H. S., 1967, *The Search for a Usable Past,* Nueva York.
CONNERTON, P., 1989, *How Societies Remember,* Cambridge.
CONRAD, D. C., 1985, «Islam in the oral traditions of Mali: Bilali and Surakata», *Journal of African History,* vol. XXVI, págs. 33-49.
COOK, R. F., 1987, *The Sense of the «Song of Roland»,* Ithaca, NY.
COSTANZA, S., 1964, «Una inchiesta poco nota sulla mafia», *Nuovi quaderni del Meridione,* vol. II, parte 5, págs. 52-58.

COURTÈS, J., 1972, «De la description á la spécificité du conte populaire merveilleux français», *Ethnologie française*, vol. II, págs. 9-42.
CRÉPEAU, P., 1978, «The invading guest: some aspects of oral transmission», *Yearbook of Symbolic Anthropology*, vol. I, págs. 11-29.
CRESPI, P., 1979, *Capitale operaia*, Milán.
CRESSY, D., 1989, *Bonfires and Bells*, Londres.
CROCE, B., 1992, *Storia del Regno di Napoli*, Milán.
CROWLEY, D. J., 1969, «The uses of African verbal art», *Journal of the Folklore Institute*, vol. VI, págs. 118-132.
CUNNISON, I., 1951, *History on the Luapula. Rhodes-Livingstone Papers* XXI, Oxford.
CURTIN, P. D., 1969, «Oral tradition and African history», *Journal of the Folklore Institute*, vol. VI, págs. 137-155.
— 1975, «The uses of oral tradition in Senegambia: Maalik Sii and the foundation of Bundu», *Cahiers d'études africaines*, vol. XV (57-60), págs. 189-202.
CURTIUS, E. R., 1967, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trad. inglesa, Princeton, NJ [trad. esp.: *Literatura Europea y Edad Media Latina*, Madrid, FCE, 1999].
CUTRERA, A., 1896, *I Ricottari*, Palermo, reimpreso en Palermo, 1979.
— 1900, *La Mafia e i mafiosi*, Palermo.
DAHL, N. A., 1948, «Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif», *Studia Theologica*, vol. I, parte 4, págs. 69-95.
DAKHLIA, J., 1987, «Des prophétes à la nation: la mémoire des temps anté-islamiques au Maghreb», *Cahiers d'études africaines*, vol. XXVII (105-8), páginas 241-267.
— 1990, *L'Oubli de la cité*, París.
DARNTON, R., 1984, *The Great Cat Massacre*, Londres.
D'ASDIA, A., 1980, Introducción a Scalici, 1980.
DAVIS, J., 1974, «How they hid the red flag in Pisticci in 1923, and how it was betrayed», en *ídem* (ed.), *Choice and Change*, Londres, págs. 44-67.
DAVIS, N. Z., 1975, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, CA.
DEBOUZY, M., 1986, «In search of working-class memory: some questions and a tentative assessment», *History and Anthropology*, vol. II, parte 2, págs. 261-282.
DE CERTEAU, M., JULIA, D. y REVEL, J., 1970, «La beauté du mort: le concept de «"culture populaire"», *Politique aujourd'hui* (diciembre, 1970), págs. 3-23.
DE HEUSCH, L., 1977, «Mythologie et littérature», *L'Homme*, vol. XVII, partes 2 y 3, págs. 101-109.
— 1982, *The Drunken King; or, The Origin of the State*. trad. inglesa, Bloomington, IN.
DELANO SMITH, C., 1987, «Cartography in the prehistoric period in the Old World: Europe, the Middle East and North Africa», en Harley y Woodward, 1987, págs. 54-101.
DELEHAYE, H., 1961, *The Legends of the Saints*, Notre Dame, IN.
DE LUCA, F., 1897, «Favara», *Scuola positiva*, vol. VII, parte 4, págs. 434-445.

DEMARIS, O., 1981, *The Last Mafioso: The Treacherous World of Jimmy Fratianno*, Nueva York.
DENNETT, D. C., 1979, *Brainstorms*, Hassocks.
DETIENNE, M., 1981, *L'Invention de la mythologie*, París.
DI MATTEO, A., 1967, *Cronache di un quinquennio: anni roventi, la Sicilia dal 1943 al 1947*, Palermo.
DOLCI, D., 1963, *Waste*, trad. R. Munroe, Londres.
DONALD, D., 1961, *Lincoln Reconsidered*, Nueva York.
DORIA, G., 1935, *Storia di un capitale*, Nápoles.
DORSON, R. M., 1971, «Sources for the traditional history of the Scottish Highlands and Western Islands», *Journal of the Folklore Institute*, vol. VIII, págs. 147-184.
DOUGLASS, D., 1960, «The «Song of Roland» and the Norman conquest of England», *French Studies*, vol. XIV, págs. 99-116.
DOUGLASS, D., 1981, «"Worms of the earth": the miners' own story», en R. Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres, págs. 61-67.
DOURNES, J., 1976, *Le Parler des Jörai et le style oral de leur expression*, París.
DRONKE, P., 1984, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge.
DRONKE, U., 1981, «*Sem jarlar forðum*. The influence of *Rígsþula* on two saga-episodes», en *ídem et al.* (ed.), *Speculum Norroenum*, Odense, págs. 56-73.
DUBAR, C., GAYOT, G. y HÉDOUX, J., 1982, «Sociabilité minière et changement social à Sallaumines et à Noyelles-sous-Lens (1900-1980)», *Revue du Nord*, vol. LXIV, págs. 365-463.
DU BOULAY, F. R. H., 1981, «The German town chronicles», en R. H. C. Davis y J. M. Wallace-Hadrill (eds.), *The Writing of History in the Middle Ages*, Oxford, págs. 445-469.
DUBY, G., 1973, *Hommes et structures du Moyen Âge*, París [trad. esp.: *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1993].
— 1988, *Mâle Moyen Âge*, París.
DUMÉZIL, G., 1987, *Du mythe au roman*, 3 ed., París.
DUNBABIN, J., 1991, «Aristocratic families and their perception of the past in twelfth-century France», en P. Magdalino (ed.), *The Perception of the Past in Twelfth-century Europe*.
DUNDES, A., 1971, «Folk ideas as units of world-view», *Journal of American Folklore*, vol. LXXXIV, págs. 93-104.
— (ed.), 1982, *Cinderella: A Folklore Casebook*, Nueva York.
DURKHEIM, E. y MAUSS, M., 1963, *Primitive Classification*, Chicago [trad. esp.: *Clasificaciones primitivas*, Barcelona, Ariel, 1996].
DUVERDIER, G., 1971, «La pénétration du livre dans une société de culture órale: le cas de Tahiti», *Revue française d'histoire du livre*, N. S., vol. I, págs. 27-53.
ECO, U. y SEBEOK, T. A. (eds.), 1983, *The Sign of Three*, Bloomington, IN.
EICKELMANN, D. F., 1978, «The art of memory: Islamic education and its social reproduction», *Comparative Studies in Society and History*, vol. XX, páginas 485-516.
ELLIS, J. M., 1983, *One Fairy Story Too Many*, Chicago.

ENGELS, F., 1891-1968, *The Origin of the Family, Private Property and the State,* en K. Marx y F. Engels, *Selected Works,* Londres, págs. 455-593 [trad. esp.: *El origen de la familia, propiedad privada y el Estado,* Madrid, Alba Libros, 1998].
EVANS-PRITCHARD, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford.
— 1965, *Theories of Primitive Religion,* Oxford.
EWART EVANS, G., 1987, *Spoken History,* Londres.
FAITH, R., 1981, «The class struggle in fourteenth-century England», en R. Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory,* Londres, págs. 50-60.
— 1984, «The "Great Rumour" of 1377 and peasant ideology», en R. H. Hilton y T. H. Aston (eds.), *The English Rising of 1381,* Cambridge, págs. 43-73.
FALASSI, A., 1980, *Folklore by the Fireside,* Austin, TX.
FALCIONELLI, A., 1936, *Les Sociétés secrètes italiennes,* París.
FALZONE, G., 1975, *Storia della Mafia,* Milán.
FARINELLI, G. y PACCAGNINI, E., 1989, *Processo per stregoneria a Caterina de Medici 1616-1617,* Milán.
FASOLI, G., 1967, «Carlo Magno nelle tradizioni storico-leggendarie italiane», en W. Braunfeis y P. E. Schramm (eds.), *Karl der Grosse,* vol. IV, Düsseldorf, págs. 348-363.
FEBVRE, L., y MARTIN, H.-J., 1958, *L'Apparition du livre,* París.
FERRETTI, R., 1989, *L'immaginario collettivo sui monti di Castiglione: il ciclo folklorico di S. Guglielmo,* Castiglione della Pescaia.
FILIPPINI CAPPELLETTO, N., 1983, *Noi, quelle dei campi,* Turín.
FINNEGAN, R., 1977, *Oral Poetry,* Cambridge.
— 1988, *Literacy and Orality,* Oxford.
FISCHER, R., 1979, «Mémoire et prédiction: pour une psycho-biologie de la divination», *Diogene,* vol. CVIII, págs. 22-46.
FLINT, V. I. J., 1979, «The *Historia regum Britanniae* of Geoffrey of Monmouth: parody and its purpose», *Speculum,* vol. LIV, págs. 447-468.
FOISIL, M., 1970, *La Révolte des Nu-Pieds,* París.
FOLZ, R., 1950, *Le Souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique medieval,* París.
FORTY, A., 1986, *Objects of Desire,* Londres.
FOURCAUT, A., 1987, «Mémoires de la "banlieue rouge". Occultation du mythe et inversion des images», ponencia inédita leída en la Sexta Conferencia de Historia Oral, Oxford, 11-13 de septiembre de 1987.
FRANCIS, H., 1985, «The law, oral tradition and the mining community», *Journal of Law and Society,* vol. XII, págs. 267-271.
FRANK, R., 1978, *Old Norse Court Poetry. Islandica,* vol. XLII, Ithaca, NY.
FRISCH, M., 1972, «Oral history and Hard Times», *Red Buffalo,* vols. II-III, págs. 217-231.
— 1990, *A Shared Authority,* Albany, NY.
FUSSELL, P., 1975, *The Great War and Modern Memory,* Oxford.
GAGNON, N., 1981, «On the analysis of life accounts», en D. Bertaux (ed.), *Biography and Society,* Beverly Hills, CA, págs. 47-60.

GAJA, F., 1974, *L'esercito della lupara,* Milán.
GANCI, S. M., 1968, *L'Italia anti-moderata,* Parma.
GANSHOF, F. L., 1971, *The Carolingians and the Frankish Monarchy,* Londres.
GARDNER, H., 1985, *The Mind's New Science,* Nueva York.
GENTILI, B., 1983, «Oralità e scrittura in Grecia», en Vegetti, 1983, págs. 30-53.
GÉRARD, A., 1970, *La Révolution française, mythes et interprétations (1789-1970),* París.
GIARIZZO, G., 1970, «Sicilia politica 1943-1945», *Archivio storico per la Sicilia orientale,* vol. LXVI, partes 1-2, págs. 9-279.
GIBSON, J. J., 1950, *The Perception of the Visual World,* Boston, MA.
GILSON, E., 1932, «Michel Menot et la technique du sermon médiéval», en *ídem, Les Idées et les lettres,* París, págs. 93-154.
GINZBURG, C., 1976, *Il formaggio e i vermi,* Turín.
— 1988, *Storia notturna: una decifrazione del sabba,* Turín.
Giornale di Sicilia, 1878, *Profili e fotografie per collezione,* Palermo.
GOFFART, W., 1988, *The Narrators of Barbarian History (AD 550-800),* Princeton, NJ.
GOMBRICH, E. H., 1980, *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation,* ed. rev., Oxford [trad. esp.: *Arte e ilusión, estudios sobre la psicología en la representación simbólica,* Madrid, Debate, 1998].
GOODY, J. (ed.), 1968, *Literacy in Traditional Societies,* Cambridge.
— 1977, *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge.
— 1978, «Oral tradition and the reconstruction of the past in Northern Ghana», en Bernardi *et al.,* 1978, págs. 285-295.
— 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society,* Cambridge.
— 1987, *The Interface between the Written and the Oral,* Cambridge.
GOUBERT, P. y DENIS, M., 1964, 1789. *Les Français ont la parole...,* París.
GOUGH, R., 1981, *The History of Myddle,* ed. D. Hey, Londres.
GRAMSCI, A., 1971, *Quaderni del carcere,* Roma.
— 1991, *Letteratura e vita nazionale,* Roma.
GREGORY, R. L., 1984, *Mind in Science,* Londres.
GREIMAS, A., 1966, *Sémantique structurale,* París [trad. esp.: *Semántica estructural,* Madrid, Gredos, 1987].
GREIMAS, A. y COURTÈS, J., 1976, «The cognitive dimensión of narrative discourse», *New Literary History,* vol. VII, págs. 433-447.
GRELE, R. J., 1985, *Envelopes of Sound. The Art of Oral History,* 2.ª ed., Chicago.
GRIBAUDI, M., 1987, *Mondo operaio e mito operaio,* Turín.
GUENÉE, B., 1978, «Les généalogies entre l'histoire et la politique: la fierté d'être Capetien, en France, au Moyen Âge», *Annales ESC,* vol. XXXIII, págs. 450-477.
— 1980, *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval,* París.
GUREVIČ, A. J., 1986, *Contadini e santi: problemi della cultura popolare nel Medioevo,* Turín.
HÄFELE, H. F. (ed.), 1962, Notker der Stammler, *Taten Karls des Grossen,* Berlín.
HALBWACHS, M., 1925, *Les Cadres sociaux de la mémoire,* París.
— 1941, *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte,* París.

— 1950, *La Mémoire collective,* París.
— 1980, *The Collective Memory,* Nueva York, trad. de Halbwachs, 1950.
HALPHEN, L. y POUPARDIN R. (eds.), 1913, *Croniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise,* París.
HANNING, R. W., 1966, *The Vision of History in Early Britain,* Nueva York.
HARLEY, J. B. y WOODWARD, D. (eds.), 1987, *The History of Cartography,* I. *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean,* Chicago.
HASTRUP, K., 1984, «Defining a society: the Icelandic free state between two worlds», *Scandinavian Studies,* vol. LVI, págs. 235-255.
— 1990, *Island of Anthropology,* Odense.
HAVELOCK, E. A., 1963, *Preface to Plato,* Oxford [trad. esp.: *Prefacio a Platón,* Madrid, Visor, 1994].
— 1978, *The Greek Concept of Justice,* Cambridge, MA.
— 1982, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequentes,* Princeton, NJ.
HENIGE, D. P., 1974, *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera,* Oxford.
— 1982, *Oral Historiography,* Londres.
HERMANNSSON, H., 1930, *The Book of the Icelanders (Íslendingabók) by Ari Thorgilsson. Islandica,* vol. XX, Ithaca, NY.
HERZFELD, M., 1982, *Ours Once More,* Austin, TX.
HESS, H., 1973, *Mafia and Mafiosi: The Structure of Power,* trad. inglesa, Londres.
HEY, D. G., 1974, *An English Rural Community. Myddle under the Tudors and Stuarts,* Leicester.
HEYD, U., 1954, *Language Reform in Modern Turkey,* Jerusalén.
HILL, C., 1958, *Puritanism and Revolution,* Londres.
HILTON, R. H., 1985, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism,* Londres.
HOBSBAWM, E. J., 1959, *Primitive Rebels,* Manchester [trad. esp.: *Rebeldes primitivos,* Barcelona, Ariel, 1968].
— 1972a, *Bandits,* 2.ª ed., Londres [trad. esp.: *Bandidos,* Barcelona, Ariel, 1976].
— 1972b, «The social function of the past: some questions», *Past and Present,* vol. LV (1972), págs. 3-17.
— 1983, «Mass-producing traditions: Europe, 1870-1914», en Hobsbawm y Ranger, 1983, págs. 263-307.
HOBSBAWM, E. J. y RANGER, T. (eds.), 1983, *The Invention of Tradition,* Cambridge.
HOFSTADTER, D. R. y DENNETT, D. C. (eds.), 1982, *The Mind's I,* Londres.
HOLDER-EGGER, O. (ed.), 1911, *Einhardi Vita Karoli Magni,* Hannover.
HORN, K., 1974, «L'Arbre secourable dans le conte populaire allemande», *Ethnologie française,* vol. IV, págs.333-348.
HORTON, R., 1967, «African traditional thought and Western science», *Africa,* vol. XXXVII, págs. 50-71, 155-187.
— 1971, «Stateless societies in the history of West Africa», en J. F. A. Ajayi y M. Crowder (eds.), *History of West Africa,* vol. I, Londres, págs. 72-113.
HUME, D., 1739, *Treatise of Human Nature,* ediciones estándar [trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988].
IFEKA-MOLLER, C., 1975, «Female militancy and colonial revolt», en Ardener, 1975, págs. 127-157.

ILLICH, I. y SANDERS, B., 1989, *A.B.C.: The Alphabetization of the Popular Mind*, Londres.
IVEY, W., 1970, «"The 1913 disaster": Michigan local legend», *Folklore Forum*, vol. III, págs. 100-114.
JACKSON, K. H., 1964, *The Oldest Irish Tradition*, Cambridge.
JAKOBSON, R. y BOGATYREV P., 1973, «Le folklore, forme spécifique de la création», en R. Jakobson, *Questions de poétique*, París, págs. 59-72.
JAMES, E., 1988, *The Franks*, Oxford.
JAMESON, R. D., 1982, «Cinderella in China», en Dundes 1982, págs. 71-97.
JEWSIEWICKI, B., 1986, «Collective memory and the stakes of power: a reading of popular Zarian historical sources», *History of Africa*, vol. XIII, págs. 195-223.
JEWSIEWICKI, B. y MONIOT, H., 1987, «Presentation», *Cahiers d'études africaines*, vol. XVII (105-108), págs. 235-240.
JOHNSON, R. y DAWSON, G., 1982, «Popular memory: theory, politics, method», en Centre for Contemporary Cultural Studies, *Making Histories*, Londres, págs. 205-252.
JOHNSTON, G. y FOOTE, P., 1963, *The Saga of Gisli*, Londres.
JONES, P. M., 1988, *The Peasantry in the French Revolution*, Cambridge.
JONIN, P., 1979, *La Chanson de Roland*, París.
JOUTARD, P., 1977a, *La Légende des Camisards*, París.
— 1977b, «Protestantisme populaire et univers magique: le cas cévenol», *Le Monde alpin et rhodanien*, vol. V, págs. 145-171.
— (ed.) 1979, *Les Cévennes: de la montagne à l'homme*, Toulouse.
— 1982, «La distinction entre le légendaire historique d'origine savante et celui d'origine populaire est-elle toujours pertinente?», *Le Monde alpin et rhodanien*, vol. X, pág. 179-192.
— 1983, *Ces voix qui nous viennent du passé*, París.
JOUTARD, P., ESTÈBE, J., LABROUSSE, E. y LECUIR, J., 1976, *La Saint-Barthélemy, ou les résonances d'un massacre*, Neuchâtel.
KEDWARD, H. R., 1978, *Resistance in Vichy France*, Oxford.
KEESING, R. M., 1985. «Kwaio women speak: the micropolitics of autobiography in a Solomon Island society», *Man*, vol. LXXXVII, págs. 27-39.
KESSLER, H. L., 1985, «Pictorial narrative and church mission in sixth-century Gaul», *Studies in the History of Art*, vol. XVI, págs. 75-91.
KIRK, G. S., 1970, *Myth*, Cambridge.
KOGAN, N., 1956, *Italy and the Allies*, Cambridge, MA.
KOSSLYN, S. M., 1980, *Image and Mind*, Cambridge, MA.
KRISTJÁNSSON, J., 1988, *Eddas and Sagas*, Reikiavik.
KRUSCH, B. y LEVISON, W. (eds.), 1951, *Gregorii episcopi Turonensis Libri Historiarum*, 2.ª ed., Berlín.
LANG, A., 1893a, Introducción a R. Cox, *Cinderella*, Londres, págs. vii-xxiii.
— 1893b, «Cinderella and the diffusion of tales», *Folklore*, vol. IV, páginas 413-433.
LANGLOIS, E. (ed.), 1920, *Couronnement de Louis*, París.

LAW, R., 1982, «Making sense of a traditional narrative: political disintegration in the Kingdom of Oyo», *Cahiers d'études africaines*, vol. XXII (85-8), páginas 387-401.
Laws of Early Iceland: Grágás, 1980, trad. de A. Dennis, P. Foote y R. Perkins, vol. I, Winnipeg.
LEACH, E. R., 1961, *Rethinking Anthropology*, Londres.
— 1964, *Political Systems of Highland Burma*, 2.ª ed., Londres.
— 1969, *Genesis as Myth and other Essays*, Londres.
— 1976, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge.
LEFEBVRE, G., 1973, *The Great Fear of 1789*, Londres.
LE GOFF, J., 1985, «Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-délà au Moyen Âge», en *ídem, L'Imaginaire médiéval*, París, págs. 103-119.
— 1988, *Histoire et mémoire*, París.
LEQUIN, Y. y MÉTRAL, J., 1980, «À la recherche d'une mémoire collective: les métallurgistes retraités de Givors», *Annales ESC*, vol. XXXV, págs. 149-166.
LEROI-GOURHAN, A., 1965, *Le Geste et la parole II: La Mémoire et les rythmes*, París.
LE ROY LADURIE, E., 1975, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, París.
— 1987, *The French Peasantry 1450-1660*, Aldershot.
LESSA, O., 1973. *Getúlio Vargas na literatura de cordel*, Río de Janeiro.
LESTINGI, F., 1884, «L'associazione della Fratellanza nella Provincia di Girgenti», *Archivio di psichiatria, scienze penali e antropologia criminale*, págs. 452-463.
LEVI, C., 1948, *Christ Stopped at Eboli*, Londres [trad. esp.: *Cristo se paró en Ébo-li*, Madrid, Alfaguara, 1980].
LEVI, G., PASSERINI, L. y SCARAFFIA, L., 1977, «Vita quotidiana in un quartiere operaio di Torino fra le due guerre: l'apporto della storia orale», *Quaderni storici*, vol. XXXV, págs. 433-449.
LÉVI-STRAUSS, C., 1976, «Structure and form: reflections on a work by Vladimir Propp», en *ídem, Structural Anthropology*, vol. II, págs. 115-145 [trad. esp.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995].
LEWIN, L., 1979, «The oligarchical limitations of social banditry in Brazil», *Past and Present*, vol. LXXXII, págs. 116-146.
LEWIS, G., 1985, «A Cévenol community in crisis: the mystery of "l'homme à moustache"», *Past and Present*, vol. CIX, págs. 144-175.
LEWIS, G. M., 1987, «The origins of cartography», en Harley y Woodward, 1987, págs. 50-53.
LEWIS, N., 1964, *The Honoured Society*, Glasgow.
LEYSER, K., 1979, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society*, Londres.
LINARES, V., 1980, *I racconti popolari*, ed. E. Giunta, Palermo (primera edición, h. 1840).
LINDOW, J., 1982, «Narrative and the nature of Skaldic poetry», *Arkiv för nordisk filologi*, vol. XCVII, págs. 94-121.
LIVERANI, M., 1978, «Le tradizioni orali delle fonti scritte nell'antico oriente», en Bernardi *et al.*, 1978, págs. 395-406.

LORD, A. B., 1960, *The Singer of Tales*, Cambridge, MA.
LOSCHIAVO, G. G., 1962, *100 anni di Mafia*, Roma.
LÖWE, H., 1970, «Das Karlsbuch Notkers von St. Gallen und sein zeitgeschichtlicher Hinterland», *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, vol. XX, págs. 269-302.
LURIA, A. R., 1975, *The Mind of a Mnemonist*, Londres.
— 1976, *Cognitive Development*, Cambridge, MA.
MAAS, P., 1969, *The Valacchi Papers*, Nueva York.
MACGAFFEY, W., 1961, «Comparative analysis of central African religion», *Africa*, vol. XXXI, págs. 21-31.
— 1970, *Custom and Government in the Lower Congo*, Berkeley, CA.
— 1974, «Oral tradition in central Africa», *International Journal of African Historical Studies*, vol. VII, parte 3, págs. 417-426.
MACK SMITH, D., 1950, «The peasants' revolt of Sicily in 1860», en *Studi in onore di Gino Luzzatto*, vol. III, Milán, págs. 201-240.
— 1968, *A History of Sicily*, 2 vols., Londres.
MAGOUN, F. P., 1953, «Oral-formulaic character of Anglo-Saxon narrative poetry», *Speculum*, vol. XXVIII, págs. 446-467.
MANDROU, R., 1964, *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París.
MARINO, G. C., 1976, *Partiti e lotta di classe in Sicilia*, Bari.
— 1986, *L'opposizione mafiosa*, 2.ª ed., Palermo.
MARINO, L., 1988, «I luoghi della memoria collettiva», en Rossi, 1988b, páginas 275-313.
MAROTTI, G., 1978, *Canudos. Storia di una guerra*, Roma.
MARR, D., 1982, *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, San Francisco, CA.
MARTIN, J.-C., 1984, «La Vendée, région-mémoire», en Nora, 1984, páginas 595-617.
MARTINO, E. de, 1975, *Morte e pianto rituale*, Turín.
MARX, K., 1852-1973, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, trad. B. Fowkes, en K. Marx, *Surveys from Exile*, Londres, págs. 143-249 [trad. esp.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza, 2003.]
— 1867-1976, *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. I, trad. B. Fowkes, Londres [trad. esp.: *El capital*, Madrid, Siglo XXI].
— 1973, *Grundrisse*, trad. M. Nicholaus, Londres.
MAZZAMUTO, P., 1970, *La Mafia nella letteratura*, Palermo.
MCEWEN, J. M., 1971, «Tonypandy: Churchill's albatross», *Queen's Quarterly*, vol. LXXVIII, págs. 83-94.
MCGINN, C., 1982, *The Character of Mind*, Oxford.
MEREDITH-JONES, C., 1936, *Historia Karoli Magni et Rotholandi, ou Chronique du pseudo-Turpin*, París.
MEYER, J., 1974, *La Cristiada*, vol. III, *Los cristeros*, México.
MEYER, P. y LONGNON, A. (eds.), 1882, *Raoul de Cambrai*, París.
MEYERS, G. E., 1968, *William James: His Life and Thought*, New Haven, CT.
MICHEL, H., 1962, *Les Courants de pensée de la Résistance*, París.

MILLER, J. C., 1978, «The dynamics of oral tradition in Africa», en Bernardi *et al.*, 1978, págs. 75-101.
— 1980a, *The African Past Speaks*, Folkestone.
— 1980b, «Listening for the African past», en Miller, 1980a, págs. 1-59.
MILLER, W. I., 1983a, «Choosing the avenger», *Law and History Review*, vol. I, págs. 159-204.
— 1983b, «Justifying Skarphe inn», *Scandinavian Studies*, vol. LV, páginas 316-344.
MISHKIN, M. y APPENZELLER, T., 1987, «The anatomy of memory», *Scientific American*, vol. CCLVI, parte 6, págs. 80-89.
MONIOT, H., 1986, «The uses of memory in African Studies», *History and Anthropology*, vol. II, parte 2, págs. 379-388.
MONNIER, M., 1863, *La Cammorra: mystères de Naples*, París.
MONTAIGNE, M. de, *Essais*, eds. estándar [trad. esp.: *Ensayos*, 3 vols., Madrid, Cátedra].
MORGAN, P., 1981, *The Eighteenth-Century Renaissance*, Llandybïe.
— 1983, «From a death to a view: the hunt for the Welsh past in the Romantic period», en Hobsbawm y Ranger, 1983, págs. 43-100.
MOSCA, G., 1980, *Uomini e cose di Sicilia*, Palermo (apareció originalmente como artículos en el *Corriere della Sera* en 1901-1908).
Moti, 1981, *I moti di Palermo del 1866*, Roma, Archivio di stato.
MUNN, N. D., 1973, «The spatial presentation of cosmic order in Wallbiri iconography», en A. Forge (ed.), *Primitive Art and Society*, Oxford, págs. 193-220.
NAMER, G., 1983, *La commémoration en France 1944-82*, París.
NATOLI, L., 1982, *Storia e leggende di Sicilia*, Palermo.
NEEDHAM, R., 1972, *Belief, Language and Experience*, Oxford.
— 1981, «Inner states as universals: sceptical reflections on human nature», en P. Heelas y A. Lock (eds.), *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self*, Londres y Nueva York, págs. 65-78.
NEISSER, U., 1981, «John Dean's memory: a case study», *Cognition*, vol. IX, págs. 1-22.
NELLI, H. S., 1976, *The Business of Crime: Italians and Syndicated Crime in the U.S.*, Nueva York.
NICASTRO, N., 1978, *Teatro e società in Sicilia (1860-1918)*, Roma.
NORA, P. (ed.), 1984, *Les Lieux de la mémoire*, vol. I. *La République*, París.
NOTOPOULOS, J. A., 1938, «Mnemosyne in oral literature», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. LXIX, págs. 465-493.
OKPEWHO, I., 1983, *Myth in Africa*, Cambridge.
ONG, W., 1982, *Orality and Literacy*, Londres.
OPIE, I. y OPIE, P., 1988, *The Singing Game*, Oxford.
OPPENHEIM, A. L., 1964, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilisation*, Londres.
ORÉ, M. T. y ROCHABRUN, G., 1986, «De la leyenda indígena a la conciencia popular: la evolución de la memoria colectiva en un valle peruano», en M. Vilanova (ed.), *El poder en la sociedad*, Barcelona, págs. 205-215.

ORY, P., 1984, «Le centenaire de la Révolution Française», en Nora, 1984, págs. 523-560.
OZOUF, M., 1984, «Le Panthéon», en Nora, 1984, págs. 139-166.
PAGANO, G., 1867, *Avvenimenti del 1866: sette giorni di insurrezione*, Palermo.
PAGE ARNOT, R., 1967, *South Wales Miners. Glowyr De Cymru*, Londres.
PÁLSSON, H. y EDWARDS, P., 1972, *The Book of Settlements. Landnámabók*, Manitoba.
PANOFSKY, E., 1970, *Meaning in the Visual Arts*, Londres [trad. esp.: *Significado de las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1995].
PANTALEONE, M., 1970, *Mafia e politica, 1943-1962*, Turín.
PARIS, G., 1865, *Histoire poétique de Charlemagne*, París.
PARRY, A. (ed.), 1971, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford.
PASSERINI, L., 1979, «Work ideology and consensus under Italian Fascism», *History Workshop*, vol. VIII, págs. 82-108.
— 1987, *Fascism in Popular Memory*, Cambridge. Ed. italiana: *Torino operaia e fascismo*, Roma, Laterza, 1984.
— 1988, *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, Florencia.
PAYNTER, W., 1972, *My Generation*, Londres.
PEEL, J. D. Y., 1983, *Ijeshas and Nigerians: The Incorporation of a Yoruba Kingdom: 1890s-1970s*, Cambridge.
PELEN, J.-N., 1982, «Le légendaire de l'identité communautaire en Cévennes, du XVIIIe au XXe siècle», *Le monde alpin et rhodanien*, vol. X, págs. 127-141.
— 1983, *Le Temps cévenol*, vol. III, parte 2, Nîmes.
PELOSO, S., 1984, *Medioevo nel sertão*, Nápoles.
PENDER-CUDLIP, P., 1972, «Oral traditions and anthropological analysis: some contemporary myths», *Azania*, vol. VII, págs. 3-24.
PENROSE, R., 1989, *The Emperor's New Afina*, Oxford.
PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., 1977, *O messianismo no Brasil e no mundo*, 2.ª ed., São Paulo.
PERROT, C. H. y TERRAY, E., 1977, «Tradition et chronologie», *Annales ESC*, vol. XXXII, págs. 326-331.
PERSON, Y., 1962, «Tradition orale et chronologie», *Cahiers d'études africaines*, vol. II (5-8), págs. 461-476.
— 1976, «La chimère se défend» (reseña de Henige, 1974), *Cahiers d'études africaines*, vol. XVI (61-4), págs. 405-408.
PEUKERT, D., 1980, «Ruhr miners under Nazi repression, 1933-45», *International Journal of Oral History*, vol. I, págs. 111-127.
PIAGET, J. e INHELDER, B., 1956, *The Child's Conception of Space*, Londres.
PI DE CABANYES, O., 1979, *La Renaixença*, Barcelona.
PIETRI, L., 1983, *La Ville de Tours du IVe au VIe siècle*, Roma.
PITRÈ, G., 1870, *Canti popolari siciliani*, vol. I, Palermo.
— 1882, *Il Vespro siciliano nelle tradizioni popolari della Sicilia*, Palermo (reeditado en Palermo, 1979).
— 1887-1888, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 vols., Palermo.

— 1913, *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano,* Palermo (reeditado en Palermo, 1978).
PITZALIS ACCIARO, M., 1978, *In nome della madre,* Milán.
PLATÓN, *Fedro,* ediciones estándar [trad. esp.: *Fedro,* Madrid, Alianza, 1997].
POLK, W. R. (ed.), 1974, Labid ibn Rabiah, *The Golden Ode,* Chicago.
POLY, J.-P. y BOURNAZEL, E., 1980, *La Mutation féodale, xe-xiie siècles,* París.
PORTELLI, A., 1981a, «The peculiarities of oral history», *History Workshop,* volumen XII, págs. 96-107.
— 1981b, «The time of my life: functions of time in oral history», *International Journal of Oral History,* vol. II, págs. 162-180.
— 1985, *Biografia di una città. Storia e racconto: Terni 1830-1985,* Turín.
POUJOL, R., 1981, *Histoire d'un village cévenol: Vébron,* La Calade.
PRICE, R., 1983, *First-time. The Historical Vision of an Afro-American People,* Baltimore, MD.
PROPP, V., 1968, *Morphology of the Folktale,* 2.ª ed., Austin, TX [trad. esp.: *Morfología del cuento,* Madrid, Fundamentos, 1987].
— 1975, «L'albero magico sulla tomba. A proposito dell'origine della fiaba de magia», en *ídem, Edipo alla luce del folclore,* Turín, págs. 3-39.
RABELAIS, F., *Gargantua et Pantagruel,* ediciones estándar [trads. esp.: *Gargantúa,* Madrid, Cátedra, 1999; *Pantagruel,* Madrid, Cátedra, 2003].
RAFNSSON, S., 1974, *Studier i Landnámabók,* Lund.
RAPHAËL, F., 1980, «Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale», *Annales ESC,* vol. XXXV, págs. 127-145.
RAY, R. D., 1974, «Medieval historiography through the twelfth century: problems and progress of research», *Viator,* vol. V, págs. 33-59.
REE, J., 1987, *Philosophical Tales,* Londres.
REID, E., 1952, *Mafia,* Nueva York.
RENZA, L. A., 1977-1978, «The veto of the imagination: a theory of autobiography», *New Literary History,* vol. IX, págs. 1-26.
REVELLI, N., 1977, *Il mondo dei vinti,* Turín.
— 1985, *L'anello forte,* Turín.
REVERCHON, C. y GAUDIN, P., 1986, «Le sens du tragique dans la mémoire historique», *Le Monde alpin et rhodanien,* vol. XIV, págs. 97-113.
RIESS JONES, M., 1980-1981, «Only time can tell: on the topography of mental space and time», *Critical Inquiry,* vol. VII, págs. 557-576.
RIGOLI, A., 1978, «Lo sbarco degli Alleati in Sicilia 1943, tra prospettiva storiografica "egemone" e prospettiva "subalterna"», en Bernardi *et al.,* 1978, págs. 173-208.
RIZZOTTO, G., 1962, *I Mafiusi de la Vicaria di Palermo,* reimpreso en Loschiavo, 1962, págs. 211-359.
ROBERTSON, H. S., 1972, *The Song of Roland. La Chanson de Roland,* Londres.
ROGERSON, J. W., 1978, *Anthropology and the Old Testament,* Oxford.
ROHE, K., 1987, «The constitutional development of Germany and Great Britain in the nineteenth and twentieth centuries in German and English history textbooks. A study of comparative political culture», en V. R. Berghahn y H. Schissier (eds.), *Perceptions of History,* Oxford, págs. 51-70.

RORTY, R., 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Oxford.
ROSALDO, R., 1980, *Ilongot Headhunting, 1883-1974,* Stanford, CA.
ROSSI, Paolo, 1988a, «La memoria, le immagini, l'enciclopedia», en Rossi, 1988b, págs. 211-237.
— 1989, *La scienza e la filosofia dei moderni,* Turín.
ROSSI, Pietro (ed.), 1988b, *La memoria del sapere,* Bari.
RYCHNER, J., 1955, *La Chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs,* Ginebra.
SACKS, O. W., 1989, *Seeing Voices,* Berkeley, CA.
SAHLINS, M., 1985, *Islands of History,* Chicago.
SAKI OLAI N'DIAYE, 1971, «The story of Malik Sy», *Cahiers d'études africaines,* vol. XI (41-4), págs. 467-487.
SALMON, P., 1986, *Introduction á l'histoire de l'Afrique,* Bruselas.
SAMUEL, R. (ed.), 1989, *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity,* 3 vols., Londres.
SAMUEL, R. y THOMPSON, P. (eds.), 1990, *The Myths We Live By,* Londres.
SCALICI, E. (ed.), 1980, *La mafia siciliana,* Palermo.
SCEUSA, F., 1877, *Mafia ufficiale,* Nápoles.
SCHMANDT-BESSERAT, D., 1978, «The earliest precursor of writing», *Scientific American,* vol. CCXXXVIII, parte 6, págs. 38-47.
SCHMITT, J.-C., 1979, «La parola addomesticata», *Quaderni storici,* vol. XLI, págs. 416-439.
— 1981, «Les traditions folkloriques dans la culture médiévale: quelques reflexions de méthode», *Archives des sciences sociaux des religions,* vol. LII, páginas 5-20.
SCHNEIDMÜLLER, B., 1979, *Karolingische Tradition und frühes franzsisches Königtum,* Wiesbaden.
SCHOFIELD, M., 1978, «Aristotle on the imagination», en G. E. R. Lloyd y G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle on the Mind and the Senses,* Cambridge, páginas 99-140.
SCHOLES, R., 1980-1981, «Language, narrative, and anti-narrative», *Critical Inquiry,* vol. VII, págs. 204-212.
SCHONEN, S. de, 1974, *La Mémoire: connaissance active du passé,* París.
SCICHILONE, G., 1952, *Documenti sulle condizioni della Sicilia dal 1860 al 1870,* Roma.
SEARLE, J., 1987, «Minds and brains without programs», en C. Blakemore y S. Greenfield (eds.), *Mindwaves,* Oxford, págs. 209-233.
SEBEOK, T. A. y UMIKER-SEBEOK, J., 1983. «"You know my method": A juxtaposition of Charles S. Peirce and Sherlock Holmes», en Eco y Sebeok, págs. 11-54.
SEGAL, L., 1973, *The Juniper Tree, and Other Tales from Grimm,* Nueva York.
SEWARD, D., 1984, *Naples,* Londres.
SEZNEC, J., 1972, *The Survival of the Pagan Gods,* Princeton, NJ.
SHORTER, A., 1969, «Religious values in Kimbu historical charters», *Africa,* volumen XXXIX, págs. 227-237.

SITTON, T., MEHAFFY, G. L. y DAVIS, O. L., Jr., 1983, *Oral History: A Guide for Teachers (and Others)*, Austin, TX.
SMITH, B. H., 1980, «Narrative versions, narrative theories», *Critical Inquiry*, vol. VIII, págs. 213-236.
SMITH, D., 1983, «Tonypandy 1910: definitions of community», *Past and Present*, vol. LXXXVII, págs. 158-184.
— 1984, *Wales! Wales?*, Londres.
SMITH, J. D., 1977, «The singer or the song? A reassessment of Lord's oral theory», *Man*, N. S., vol. XII, págs. 141-153.
SMITH, P. (ed.), 1975, *Le Récit populaire au Rwanda*, París.
SMITH, R. S., 1988, *Kingdoms of the Yoruba*, 3.ª ed., Londres.
Snorri Sturluson, 1987, *Edda*, trad. A. R. Faulkes, Londres.
SONDERN, F., Jr., 1959, *The Brotherhood of Evil: The Mafia*, Londres.
SORABJI, R., 1972, *Aristotle on Memory*, Londres.
SORIANO, M., 1977, *Les Contes de Perrault*, 2.ª ed., París.
SPENCE, J. D., 1984, *The Memory Palace of Maneo Ricci*, Londres.
SPIEGEL, G. M., 1971, «*The Reditus regni ad stirpem Karoli Magni:* a new look», *French Historical Studies*, vol. VII, págs. 145-174.
— 1986, «Pseudo-Turpin, the crisis of the aristocracy, and the beginnings of vernacular historiography in France», *Journal of Medieval History*, vol. XII, págs. 207-223.
SPORTIELLO, A., 1981, *Les Pêcheurs du Vieux-Port*, Marsella.
STINGER, C. L., 1985, *The Renaissance in Roma*, Bloomington, IN.
STOCK, B., 1983. *The Implications of Literacy*, Princeton, NJ.
STRAW, P. y ELLIOTT B., 1986, «Hidden rhythms: hidden powers? Women and time in working-class culture», *Life Stories/Récits de vie*, vol. II, págs. 34-47.
SÜSKIND, P., 1997, *El Perfume*, Barcelona, Seix-Barral.
SVEINSSON, E. Ó., 1953, *The Age of the Sturlungs. Islandica*, vol. XXXVI, Ithaca, NY.
TANNEN, D., 1990, *You Just Don't Understand*, Nueva York.
TATAR, M., 1987, *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*, Princeton, NJ.
TERKEL, S., 1970, *Hard Times*, Nueva York.
— 1974, *Working*, Nueva York.
TEY, J., 1951, *The Daughter of Time*, Londres.
THOMAS, K., 1983, *The Perception of the Past in Early Modern England*, Londres.
THOMAS, L. V., 1964, «De quelques attitudes africaines en matière d'histoire locale», en Vansina *et al.*, 1964, págs. 358-375.
THOMAS, R., 1989, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge.
THOMPSON, P., 1988, *The Voice of the Past. Oral History*, 2.ª ed., Londres.
THOMPSON, S., 1955-1958, *Motif-Index of Folk-Literature*, 2.ª ed., 6 vols., Copenhague.
THORPE, L. (trad.), 1969, Einhard and Notker the Stammerer, *Two Lives of Charlemagne*, Londres.
— (trad.) 1974, Gregory of Tours, *The History of the Franks*, Londres.
TONKIN, E., 1982, «The boundaries of history in oral performance», *History in Africa*, vol. IX, págs. 273-284.

— 1991, *Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History,* Cambridge.
TRAINA, A., 1868, *Nuovo vocabulario siciliano-italiano,* Palermo.
TULVING, E., 1983, *Elements of Episodic Memory,* Oxford.
TURVILLE-PETRE, G., 1976, *Scaldic Poetry,* Oxford.
UCCELLO, A., 1974, *Carcere e Mafia nei canti popolari siciliani,* Bari.
UMILTÀ, A., 1878, *Camorra e Mafia,* Neuchâtel.
VANCE, E., 1970, *Reading the Song of Roland,* Englewood Cliffs, NJ.
VAN DAM, R., 1985, *Leadership and Community in Late Antique Gaul,* Berkeley, CA.
VANSINA, J., 1955, «Initiation rituals of the Bushong», *Africa,* vol. XXV, páginas 138-153.
— 1964, «The use of process-models in African history», en Vansina *et al.,* págs. 375-389.
— 1966, *Kingdoms of the Savanna,* Madison, WI.
— 1977, «Une recension imparfaite: un cas de parti pris», *Cahiers d'études africaines,* vol. XVIII (65-8), págs. 369-373.
— 1983, «Is elegance proof? Structuralism and African history», *History in Africa,* vol. X, págs. 307-348.
— 1985, *Oral Tradition as History,* Londres.
VANSINA, J.; MAUNY R., y Thomas, L. V. (eds.) 1964, *The Historian in Tropical Africa: Studies Presented and Discussed at the Fourth International Seminar, at the University of Dakar, Senegal, 1961,* Oxford.
VEGETTI, M. (ed.), 1983., *Oralità, scrittura, spettacolo,* Turín.
VERDIER, Y., 1978, «Grandes-mères, si vous saviez ... le Petit Chaperon Rouge dans la tradition orale», *Cahiers de littérature orale,* vol. IV, págs. 17-56.
VERNANT, J.-P., 1974, «Parole et signes muets», en *ídem et al., Divination et rationalité,* París, págs. 9-25.
— 1988, *Mythe et pensée chez les Grecs,* 2.ª ed., París.
VEYNE, P., 1988, *Did the Greeks Believe in Their Myths?,* Chicago.
VIANO, C. A., 1988, «La biblioteca e l'oblio», en Rossi, 1988b, págs. 239-273.
VICKERS, A., 1990, «The historiography of Balinese texts», *History and Theory,* vol. XXIX, págs. 158-179.
VICTORIO, J. (ed.), 1988, *L'Epopée. Typologie des sources du Moyen Âge occidental,* vol. XLIX, Turnhout.
VIDAL, C., 1971, «Enquête sur le Rwanda traditionnel: conscience historique et traditions orales», *Cahiers d'études africaines,* vol. XI (41-4), págs. 526-537.
— 1976, «L'ethnologie á la imparfait: un cas d'ethno-histoire», *Cahiers d'études africaines,* vol. XVI (61-4), págs. 397-404.
WACHTEL, N., 1977, *The Vision of the Vanquished,* Hassocks.
— 1986, «Memory and history: introduction», *History and Anthropology,* volumen II, parte 2, págs. 207-224.
WALLACE-HADRILL, J. M., 1962, *The Long-haired Kings,* Londres.
WARNOCK, M., 1987, *Memory,* Londres.
WEBBER, S., 1985, «Women's folk narratives and social change», en E. W. Fernea (ed.), *Women in the Family in the Middle East,* Austin, TX, págs. 310-316.

WHITE, H., 1973, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, MD.
— 1980-1981, «The value of narrativity in the representation of reality», *Critical Inquiry*, vol. VII, págs. 5-27, 793-798.
— 1982, «The politics of historical interpretation», *Critical Inquiry*, vol. IX, págs. 113-137.
WHITEHEAD, F. (ed.), 1946, *La Chanson de Roland*, 2.ª ed., Oxford.
WICKHAM, C. J., 1985, «Lawyers' time: history and memory in tenth- and eleventh-century Italy», en H. Mayr-Harting y R. I. Moore (eds.), *Studies in Medieval History Presented to R.H.C. Davis*, Londres, págs. 53-71.
— 1991, «The sense of the past in Italian communal narratives», en P. Magdalino (ed.), *The Perception of the Past in Twelfth-century Europe*, Londres.
WILKS, I., 1975, *Asante in the Nineteenth Century*, Cambridge.
WILLIAMS, G., 1974, «Prophecy, poetry and politics in Medieval and Tudor Wales», en H. Hearden y H. R. Loyn (eds.), *British Government and Administration*, Cardiff, págs. 104-116.
WILLIAMS, G. A., 1979, *Madoc. The Making of a Myth*, Londres.
WILLIS, R. G., 1964, «Traditional history and social structure in Ufipa», *Africa*, vol. XXXIV, págs. 340-352.
— 1980, «The literalist fallacy and the problem of oral history», *Social Analysis*, vol. IV, págs. 28-37.
WILSDORF, C., 1962, «La Chanson de Roland, l'épopée française et l'épopée chrétienne», *Le Moyen Âge*, vol. LXVIII, págs. 405-417.
WILSON, S., 1988, *Feuding, Conflict and Banditry in Nineteenth-Century Corsica*, Cambridge.
WOLF, E. R., 1966, *Peasants*, Englewood Cliffs, NJ.
WOLLHEIM, R., 1980, «On persons and their lives», en A. O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, CA, págs. 299-321.
WOOD, I. N., 1983, «The ecclesiastical politics of Merovingian Clermont», en C. P. Wormaid (ed.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, Oxford, págs. 34-57.
— 1988, «Clermont and Burgundy: 511-34», *Nottingham Medieval Studies*, volumen XXXII, págs. 119-125.
WOOLF, D. R., 1988, «The "common voice": history, folklore and oral tradition in early modern England», *Past and Present*, vol. CXX, págs. 26-52.
YATES, F. A., 1964, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago.
— 1978, *The Art of Memory*, Londres [trad. esp.: *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.]
YOUNG, M. W., 1983, «"Our name is women: we are bought with limesticks and limepots"», *Man*, N. S., vol. XVIII, págs. 478-501.
ZONABEND, F., 1984, *The Enduring Memory*, Manchester.
ZUMTHOR, P., 1980, «L'Écriture et la voix (d'une littérature populaire brésilienne)», *Critique*, vol. CCCXCIV, págs. 228-239.

Otras lecturas

Un libro que aporta tantas direcciones como este corre el riesgo de presentar una guía de lecturas tan larga o más que su bibliografía. Las obras que se citan a continuación son solo indicativas; en muchos casos contienen sus propias guías bibliográficas. Las que ya aparecen en la bibliografía se citarán como las restantes del libro.

En Warnock, 1987 pueden encontrarse algunos de los puntales del desarrollo de la teoría de la memoria moderna; véanse también Connerton, 1989; y Sorabji, 1972. Los textos básicos sobre el entrenamiento de la memoria son los de Yates, 1978; Rossi, 1988b; y Luria, 1975 para el mnemotécnico moderno; y para el periodo medieval, el notable *The Book of Memory* (Cambridge, 1990) de M. J. Carruthers, que por desgracia apareció demasiado tarde para poder utilizarlo nosotros. Los textos clásicos sobre la memoria social son Halbwachs, 1925 y 1980.

Sobre la tradición oral, véanse, como guías, Vansina, 1985; Henige, 1974; 1982 (con una larga bibliografía); Tonkin, 1991, que también está interesado en el género; y siguiendo el tema del género en la literatura oral moderna, Finnegan, 1977; 1988; y K. Barber, *I Could Speak Until Tomorrow* (Edimburgo, 1991). Sobre la historia oral, la introducción básica son Thompson, 1988; Joutard, 1983; y Passerini, 1988, que presenta unas críticas metodológicas particularmente valiosas; véase también Johnson *et al.*, 1982. Entre los análisis empíricos de historia oral que nos han resultado especialmente estimulantes se incluyen Joutard, 1977a; Passerini, 1987; los artículos que aparecen en Samuel y Thompson, 1990; y entre los estudios antropológicos, MacGaffey, 1970, Rosaldo, 1980 y J. Rappaport, *The Politics of Memory* (Cambridge, 1990), que se centra en los Andes colombianos. Sobre el uso de la memoria social para la autocreación nacional, véase Hobs-

bawm y Ranger, 1983; y, entre muchos interesantes estudios recientes sobre el tema general del nacionalismo, E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford, 1983); y E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge, 1990). Sobre la memoria social en el periodo medieval, Folz, 1950 es el clásico; Clanchy, 1979 y Stock, 1983 amplían los temas culturales generales, así como Carruthers, ya citado. El caso especial de la memoria judía posee una ingente bibliografía propia; un punto de partida es Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Londres, 1982).

La memoria es un tema tan amplio que su tratamiento completo abarcaría de la psicología a la filosofía, de la neurología a la historia moderna y de la zoología a la *petite madeleine* de Proust. De forma más modesta, este libro se limita a dos tareas: la primera es mostrar cómo funciona la memoria y la segunda es contemplar de modo crítico cómo los historiadores y los científicos sociales la han considerado y utilizado como herramienta de investigación, y sugerir diversos aspectos en los que una mejor apreciación del carácter de su material produciría resultados más convincentes.

0113038



FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA